



حَوْلِيَّةُ كَلِيَّةِ الْإِنْسَانِيَّاتِ وَالْعُلُومِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ

العدد الرابع عشر

١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م



حَوْلِيَّةُ كَلِيَّةِ الْإِنْسَانِيَّاتِ وَالْعُلُومِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ

العدد الرابع عشر

١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م

جَوْلِيَّة تَصْبُدْرَعَن
كلية الانسانيات والعلوم الاجتماعية
بجامعة قطر

رئيس التحرير :

الأستاذ الدكتور فتح الله خليف
رئيس قسم الفلسفة

هيئة التحرير :

الدكتور لايتون پرات
رئيس قسم اللغة الإنجليزية
واللغات الأوروبية الحديثة

الأستاذ الدكتور عبدالعزيز مطر
رئيس قسم اللغة العربية

الدكتور علي الكيسي
مدرس بقسم اللغة العربية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قُلْ إِنِّي صَلَّيْتُ وَأَسْبَغْتُ وَنَسَيْتُ وَمَحَا

وَمَهَا نِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

مَدَقُ اللَّهِ الْعَظِيمِ

بيانات حول النشر في حولية كلية الانسانيات

- ١ - ترحب الحولية بالأبحاث التي لها صلة بتخصص كلية الإنسانية وتولي الاهتمام بالموضوعات التي لها صلة بالخليج والجزيرة العربية ، وقد يقع الاختيار على أبحاث في تخصصات أخرى لها صلة بتخصصات المجلة .
- ٢ - تنشر حولية كلية الإنسانية البحوث العلمية الأصيلة التي تتوفر فيها شروط البحث ، في الإحاطة والاستقصاء وأسلوب البحث العلمي وخطواته ، والأمانة العلمية ، في الإشارة إلى الأفكار وذكر المراجع والمصادر ، ولا يلتفت إلى المقالات الوصفية والإنشائية ، ويتقيد مقدمو البحوث بالتسميات والحواشي والمراجع والرموز ، وذلك بالطريقة المتعارف عليها عربياً وعالمياً .
- ٣ - يشترط في البحث ألا يكون قد نشر في أي مكان آخر ولا يكون جزءاً من كتاب منشور . والبحث المقبول للنشر يرفق بوثيقة تعهد من صاحب البحث بعدم نشره في مكان آخر .
- ٤ - تتلقى الحولية البحوث للنشر من داخل جامعة قطر ومن خارجها من الجامعات والمؤسسات العلمية الشقيقة والصديقة باللغة العربية والإنجليزية .
- ٥ - يقدم البحث مكتوباً على الآلة الكاتبة بنسختين وألا يقل حجم البحث عن ١٥ صفحة وألا يزيد عن أربعين صفحة كوارتر (٢٧×٢١سم) أو ثلاثين صفحة فلوسكاب (٣٢×٢١سم) .
- ٦ - تقدم الرسوم والأشكال والخرائط مرسومة بالحبر (الصيني) على ورق مصقول أو ورق شفاف Tracing Paper ويراعى في مساحتها ألا تزيد على مساحة المجلة طولاً وعرضاً .

أما الصور الفوتوغرافية فتكون واضحة المعالم ومقدمة على ورق مصقول ويحجم البطاقة البريدية .

٧ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية تحددها جامعة قطر مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور .

٨ - البحث المقبول للنشر يأخذ دوره للنشر سواء في أول عدد يصدر أو الأعداد التي تليه .

٩ - تعرض البحوث المقدمة على خبير متخصص سواء من داخل جامعة قطر أو من خارجها ويكون رأي الخبير ملزماً كما يبقى إسم الباحث وإسم الخبير مكتومين .

١٠ - الأبحاث والمواد التي ترسل إلى الحولية لا تعاد ولا تسترد سواء أنشرت أم لم تنشر .

١١ - ما ينشر في الحولية يعبر عن وجهة نظر صاحبه ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر الحولية .

١٢ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بإمكانة البحث أو الباحث .

١٣ - توجه الخطابات والمراسلات باسم رئيس التحرير الأستاذ الدكتور - فتح الله خليف رئيس قسم الفلسفة - جامعة قطر ص . ب : ٢٧١٣ - الدوحة - دولة قطر .

فهرس الحولية

- ٩ - القضايا العربية لدى شعراء الإحياء في الخليج العربي
د. محمد عبد الرحيم كافود
عميد كلية الانسانيات والعلوم الاجتماعية
- ٦١ - معجم أساء العرب إضاءة ونقد (١)
أ. د. عبد العزيز مطر
أستاذ ورئيس قسم اللغة العربية
- ٨٥ - الشعر العربي في أزمة الخليج
أ. د. ماهر حسن فهمي
أستاذ بقسم اللغة العربية
- ١١١ - سقراط ومنزلته في الفكر الفلسفي
أ. د. فتح الله خليف
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
- ١٢٧ - الثقافة الشعبية والوعي التاريخي
أ. د. عبد الباسط عبد المعطي
أستاذ ورئيس قسم الاجتماع
- ١٦١ - البلاغة العربية بين القصور والتقصير دراسة في النشأة والتطور
أ. د. توفيق الفيل
أستاذ بقسم اللغة العربية
- ١٩٣ - سير أندورريان وأزمة التمثيل الدبلوماسي البريطاني في جدة (١٩٣٠ - ١٩٣١)
د. جمال محمود حجر
أستاذ مساعد بكلية الآداب
جامعة الإسكندرية
- ٢٢٧ - المرميوطيقا وإشكاليات التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية
د. أحمد زايد
أستاذ بقسم الاجتماع
- ٢٦٣ - نباتات السبخة في دولة قطر ظروفها البيئية، تصنيفها، وإمكاناتها الاقتصادية.
د. بسام أحمد النصر
مدرس بقسم الجغرافيا
- ٣١٩ - المدخل الرمزي لدراسة المجتمع
د. السيد حافظ الأسود
مدرس بقسم الاجتماع كلية الآداب
جامعة طنطا

القضايا العربية لدى شعراء الإحياء في الخليج العربي

الدكتور محمد عبدالرحيم كافود
عميد كلية الانسانيات والعلوم الاجتماعية

مقدمة :

هذا البحث يهدف إلى رصد أو معالجة غرض من أغراض الشعر العربي في الخليج في طور الاحياء عند الرعيل الأول من شعراء الخليج العربي ، وهو مدى التفاعل والوعي لدى هؤلاء الشعراء بالقضايا العربية ، رغم ضعف التواصل بين أبناء المنطقة ، وبقية الوطن العربي آنذاك .

فالعزلة الثقافية التي كانت تعيشها المنطقة بسبب السيطرة الغربية ، والتخلف الاقتصادي حتى منتصف القرن العشرين . . كان له أثره على الحياة العامة في المجتمعات الخليجية .

ولكن رغم العزلة السياسية والثقافية التي عاشتها منطقة الخليج لأسباب معروفة ، إلا أن الحس القومي ، والتجاوب الوجداني في الآلام والمعاناة ، والآمال والطموحات كانت تنعكس في شعر الكثير من الشعراء الخليجيين . فصدى وجدان الانسان الخليجي ووحدة المصير التي تربطه بأمتة تعكسها تلك النماذج الشعرية .

وهذا ما حاول هذا البحث أن يرصده ، ومن خلال تتبعي لدواوين هؤلاء الشعراء ، وجدت أن هناك ثلاث قضايا قد شغلت الشعراء أو برزت عندهم بصورة واضحة وهي : قضية التحرر والكفاح - وقضية الوحدة العربية - وقضية فلسطين . حيث كان لهذه القضايا مساحة واسعة في ساحة الشعر التقليدي في الخليج .

تمهيد :

من المعروف أن لمنطقة الخليج العربي تاريخها العريق منذ القدم فهذه المنطقة كانت تشكل حلقة وصل بين الشرق الأقصى والغرب في التبادل التجاري بينهما . ولكن رغم هذا التفاعل الحضاري بين الشرق والغرب ، فهي في الوقت نفسه منطقة حافظت على أصالتها العربية الاسلامية العريقة . أو كما يقول الدكتور محمد متولى : انها «بحيرة ثقافية جمعت حول شواطئها وحدة اللغة ، والدين ، والجنس ، وانصهرت في بوتقتها مختلف المذاهب والأراء ، حتى صارت كلا متجانساً ، ووحدة لا تتجزأ ، رغم ما يبدو في ظاهرها من تباين واختلاف ..» (١) .

وقد عرفت المنطقة العديد من الحركات السياسية ، والفكرية ، كالحوارج والقرامطة ، والزنج ، ورغم امتداد الحكم العثماني إلى مناطق عديدة في الخليج إلا أن هذا النفوذ لم يكن له تأثير يذكر في نمط الحياة الاجتماعية ، والثقافية المحافظة على أصالتها العربية الاسلامية .

وفي أواخر القرن الخامس عشر بدأ الاستعمار الغربي ، والقوى الأجنبية تتسلل إلى المنطقة حيث دخل البرتغاليون ، والهولنديون ، والانجليز والفرنسيون ، والروس .. الخ (٢) .

وبعد صراع بين هذه القوى الاستعمارية طال أو قصر ، تقلص نفوذ هذه الدول وانتهت من المنطقة باستثناء الهيمنة البريطانية حيث ظل الانجليز في سيطرتهم على المنطقة حتى بداية ١٩٧٠ م . . حيث قررت بريطانيا في أواخر الستينيات الجلاء عن المنطقة . وطبعي في ظل هذه الهيمنة الأجنبية على المنطقة وتحكم هذه القوى على مقدرات بلدان الخليج أن تتنامى القوى الوطنية ، وتبلور النزعة القومية للتعبير عن الرفض ، وتأكيد الهوية والانتباه العربي . وقد قام الشعور بهذا الدور خير قيام ، حيث تمثل ذلك الحس القومي ، والانتباه العربي لدى شعراء المنطقة من الرعيل الأول وأعني بهم شعراء الاحياء من ذوي النزعة الاصلاحية ، فكان شعرهم صدى للعديد من

(١) حوض الخليج العربي ، د. محمد متولى ص - ١ .

(٢) الخليج العربي في ماضيه وحاضره ، د. خالد العزي ، ص ١٩ .

القضايا العربية، والمناسبات القومية. رغم أن المنطقة كانت تعاني من شبه عزلة عن بقية أقطار الوطن العربي، حتى منتصف القرن العشرين بسبب الظروف الاستعمارية، والاقتصادية، والثقافية. فقبل استغلال الثروة النفطية التي بدأت في -أغلب بلدان المنطقة- في نهاية العقد الرابع من القرن العشرين، كانت هذه المنطقة تعاني من تدهور الحياة الاقتصادية مما انعكس أثره على الحياة الثقافية والفكرية بصفة خاصة، فمن المعروف أن نظام التعليم في المنطقة ظل يسير على النمط التقليدي حتى العقد الرابع من القرن الحالي، وإذا كانت هناك بعض المحاولات في التحديث منذ العشرينيات كما هو الحال بالنسبة للكويت، والبحرين، فإن هذه المدارس الحديثة كانت محدودة في امكانياتها وبرامجها التعليمية، ونجد أن بعضاً من الشعراء الذين أطلقنا عليهم شعراء الاحياء في المنطقة قد تلقوا تعليمهم في مثل هذه المدارس، مما كان له أثره في بروز الوعي القومي عندهم. (٣)

أما جل الشعراء الذين سوف نتناول نتائجهم الشعري في إطار الوعي القومي والهم العربي، فلنأخذ نجد أن ثقافتهم تنبع من مصادر الثقافة التقليدية في إطار التعليم السائد آنذاك. ويتمثل في العلوم الدينية، ودراسة بعض الكتب العربية من أدب ولغة، وبلاغة، وحفظ بعض الاشعار. (٤)

وربما كان للصحافة -رغم محدوديتها- دور في بث الوعي القومي بالقضايا العربية لدى بعض الشعراء والمثقفين من أبناء المنطقة، مما انعكس أثره في الشعر بصورة واضحة، رغم صعوبة الاتصال آنذاك. فأول صحيفة محلية صدرت في المنطقة هي «مجلة الكويت» التي أصدرها المؤرخ والمصلح الكويتي عبدالعزيز الرشيد عام ١٩٢٨م، وهذه المجلة كانت ذات طابع ديني اصلاحي، بالاضافة إلى اهتماماتها الأدبية والاجتماعية. (٥)

وثاني صحيفة صدرت في المنطقة بعد مجلة الكويت هي «جريدة البحرين» التي

(٣) الشعر الكويتي الحديث، هواطلف الصباح، ص ٢٥ وانظر الشعر الحديث في الكويت، مشاري جبالله، ص ٤٨

(٤) الأدب القطري الحديث، صاحب هذا البحث، ص ٦٤ وانظر الأدب المعاصر في الخليج العربي، جبالله الطائي،

ص ١٣.

(٥) الحركة الأدبية والفكرية في الكويت، د. محمد حسن جبالله، ص ٦٦

أصدرها الأديب البحريني عبدالله الزائد عام ١٩٣٩م^(٦). ورغم أن الطابع العام للمجريدة سياسي إلا أن صدى الممارك الأدبية والنقدية كان واضحاً فيها، كما كانت صدى للمعارك الأدبية والنقدية التي تجري في مصر بين مجموعة من اعلام الأدب العربي، مثل أحمد أمين، وزكي مبارك وغيرها، مما يدل على التواصل الثقافي، ومتابعة الادباء والمثقفين لما يجري في وطنهم العربي الكبير.^(٧)

ثم تلا ذلك صدور العديد من الصحف والمجلات المحلية في المنطقة مما كان له أثره في بث الوعي الوطني وإيقاظ الشعور القومي بين أبناء المنطقة.^(٨)

ثم كان للصحافة العربية أثرها الواضح في هذا المجال. فقد عرف المثقفون والشعراء العديد من الصحف العربية التي كانت تصدر في مصر والشام منذ بداية القرن العشرين مثل مجلة الرسالة التي كان يصدرها الأديب أحمد حسن الزيات، حيث كان لها صدى واسع بين الادباء في المنطقة^(٩).

ومن الصحف المصرية التي كانت منتشرة أو متداولة بين أبناء المنطقة مجلة «المنار» التي كان يصدرها الشيخ رشيد رضا، و«المقتطف» و«الهلل»، و«الانصار» وغيرها^(١٠). فكانت القضايا الوطنية والقومية تشغل المثقفين من أبناء المنطقة ويتحدث مبارك الخاطر عن مجلس أحد شعراء البحرين فيقول: «كان هذا المجلس ملتقى العلماء والادباء والشعراء وعلية القوم باستمرار فيه يتطارحون الشعر بنوعيه العربي والشعبي، ويطالعون باستمرار ما استجد من الصحف أمثال: اللواء لمصطفى كامل، والمؤيد للشيخ علي يوسف، والمنار للشيخ رشيد رضا، والأهرام، والمقتطف، وغيرها من الصحف العربية، التي كانت تصدر في ذلك الوقت، وترد إلى البحرين عن طريق بومبي بالهند...»^(١١).

(٦) أدب النثر المعاصر في شرق الجزيرة، ده عبداللهم المبارك، ص ٦٦.

(٧) للنقد الأدبي الحديث في الخليج العربي، صاحب هذا البحث، ص ٥٤

(٨) فصول من صحافة الخليج، مجلة اللوحة ديسمبر ١٩٧٦م، د. محمد جابر الانصاري.

(٩) في الأدب والحياة، فاضل خلف، ص ٢٢.

(١٠) الأدب المعاصر في الخليج، عبدالله الطائي، ص ١٦

(١١) نابغة البحرين، عبدالله الزائد، مبارك الخاطر، ص ٢٤.

وكما نلاحظ أن وصول هذه الصحف عن طريق الهند يوحى بصعوبة الاتصال بين أقطار العالم العربي آنذاك، ولكن رغم ذلك فقد كان الوعي الوطني، والحضور القومي يسيطران على مشاعر المثقفين وتمتعشهم لمتابعة ما يحدث في الوطن العربي، والتفاعل مع الأحداث.

ولا شك أن العاطفة الدينية التي تسيطر على الأفهام والعواطف للانسان الخليجي قد ارتبطت بالعاطفة القومية لأبناء هذه الأمة، فالعقيدة الاسلامية متأصلة لدى أبناء هذه المنطقة ولذلك فالقضايا العربية هي قضايا اسلامية، والاستجابة لأية قضية عربية قومية تكون ملونة بالشعور الاسلامي، وهي استجابة صادقة تتفق مع روح المجتمع العربي الاسلامي وما يتسم به من خصائص وحدة المشاعر، والمصير والترابط والمصالح المشتركة التي تربط بين أبناء الأمة، بحيث يترابط الاسلام والعروبة ترابطاً عضوياً.

وهناك مجموعة من المؤثرات قد أسهمت بصورة واضحة في تأجيج المشاعر الوطنية والاهتمام بالقضايا العربية لدى الشعراء في منطقة الخليج، رغم العزلة السياسية والثقافية التي أحاطت بالمنطقة بسبب الاحتلال الأجنبي. وفي مقدمة هذه العوامل السيطرة الأجنبية على المنطقة حيث خلق ردة فعل قوية بتأكيد الانتباه العربي ووحدة المصير. وهو في الوقت نفسه رفض لتلك السيطرة الأجنبية.

ثم هناك عامل آخر وهو ظهور القوميات وبروزها بصورة واضحة في الوطن العربي مع نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي. فالحركات الاسلامية العربية أعطت الانسان العربي زخماً من الشعور الاسلامي والوطني لمواجهة الوضع القائم آنذاك بعد تدهور الخلافة الاسلامية وما صحبها من الاستبداد العثماني في العالم العربي وبداية التغلغل الأجنبي في العالم العربي.

ففكرة (الجامعة الاسلامية) التي دعا إليها - جمال الدين الأفغاني -، وتلامذته، كان لها أثرها في بعض الأوساط العربية والاسلامية، حيث أوجت روح الحماسة والمشاعر الدينية في مواجهة المد الغربي^(١٢). ولكن مظاهر الاستبداد العثماني للعرب قد دفع في

(١٢) الاتهامات الفكرية عند العرب، عل للمحافضة، ص ١٠٩.

الوقت نفسه بعض المثقفين العرب إلى الدعوة إلى القومية العربية، وبدأت تظهر الجمعيات، والتجمعات العربية منادية ومطالبة بالحقوق القومية للعرب، مثل (الجمعية العلمية السورية)، و(جمعية حفظ الملة العربية)، وغيرها من الجمعيات العلمية والسياسية . (١٣)

وقد كان لظهور القوميات، وانتشارها خاصة في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أثرها الواضح في بروز الشعور القومي لدى العرب . (١٤)

وعلى يد العرب المسيحيين نشأت العديد من الجمعيات العربية، وأسهمت في بلورة التيار القومي، وطالبت باستقلالية الولايات العربية عن دولة الخلافة العثمانية . (١٥)

ثم كان للحركات الدينية والدعوات الإصلاحية أثرها أيضاً في بروز الوعي الوطني، وظهور النزعة الإصلاحية الشاملة في مختلف جوانب الحياة، فهناك دعاة الإصلاح الديني، والإصلاح السياسي، والإصلاح الاجتماعي، وكان في طليعة تلك الحركات الإصلاحية، الدعوة الوهابية نسبة إلى الشيخ - محمد بن عبد الوهاب، وهي دعوة دينية سلفية ظهرت في الجزيرة العربية، تهدف إلى إصلاح وتصحيح المفاهيم الإسلامية مما أصابها من خلط، والعودة بالاسلام إلى منبعه الصافي والعقيدة الإسلامية الصحيحة^(١٦)، ونجد أن هذه الحركة الإصلاحية أثرت الواضح على الشعراء في المنطقة بحكم صلتها وبزوغها من قلب الجزيرة العربية، كما سوف نلاحظه عند العديد من الشعراء الخليجيين .

وهناك العديد من الحركات الإصلاحية التي أسهمت في اليقظة العربية، وإيقاظ النزعة الإصلاحية الشاملة مثل: الحركة السنوسية في المغرب العربي، والحركة المهدية في السودان^(١٧)، وغيرها من الحركات الدينية الإصلاحية، والحركات التحريرية التي

(١٣) حركة البعث في الشعر العربي، د. ماهر حسن، ص ١٣ .

(١٤) تاريخ الحركات القومية، د. نور الدين حاطوم، ص ١٥ .

(١٥) أنظر الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة .

(١٦) الاتجاهات الفكرية عند العرب، علي المحافظة، ص ٤٠ .

(١٧) للمصدر السابق، ص ٦٤ .

عاشها العالم العربي منذ بداية القرن العشرين ، هذه الحركات والجمعيات كان لها أثرها وصداها في الشعر والشعراء ، ولم يكن أبناء المنطقة في معزل عن تلك الصحوة ، بل إنهم تفاعلوا مع قضايا أمتهم ، وشاركوا في العديد من قضايا وطنهم . ف قضية التحرر ، وقضية الوحدة العربية ، وقضية الإصلاح والتنمية ، وقضية اغتصاب فلسطين كانت من أبرز القضايا التي شغلت شعراء الرعيل الأول من أبناء المنطقة وانعكس في شعر العديد من شعرائها .

الفصل الأول

قضية التحرر

لقد عايش الكثيرون من شعراء الخليج بشعرهم حركات التحرر في الوطن العربي وعبروا بأشعارهم عن هذه القضية مصورين ، ومناصرين لكفاح اخوانهم في أرجاء الوطن العربي من أجل التحرر والاستقلال . فالكفاح المبرر الذي مر به الوطن العربي من مشرقه حتى مغربه في سبيل نيل حريته واستقلاله ، كان محوراً بارزاً من محاور الشعر لدى الشعراء في الخليج . فقد تفاعل العديد من الشعراء مع المد التحرري في الوطن العربي رغم أن التواصل الثقافي آنذاك كان محدوداً ، وثقافة هؤلاء الشعراء كانت محدودة . ولكن الواقع التاريخي ، وصدق المعاناة ، ووحدة المشاعر تجاوزت ذلك ، وكان صدى معارك التحرر والنضال العربي يظهر جلياً مدوياً في شعر هؤلاء الشعراء ، في تلك المراحل المتقدمة بالنسبة لأبناء المنطقة . ومن هذا المنطلق نجد أن معظم القصائد كانت تتسم بالتلقائية والعفوية حيث تكون استجابة مباشرة لأي حدث أو معركة ، أو استشهاد بطل ثائر ، أو زعيم وطني .

فكانت مثل هذه المناسبات وسيلة لدعوة هؤلاء الشعراء إلى التحرر والثورة ضد الظلم والظلمة . فيها هو الشاعر - صقر القاسمي - من دولة الامارات العربية في ندائه للشباب العربي يدعوهم إلى البذل والفداء لكي يستعيدوا مجد الأمة وتحرر بلادهم من السيطرة الأجنبية يقول فيها (١٨) :

راية الحق يا شباب البلاد	مزقتها بالغدر كف الأعادي
والفخار العظيم بكفيه ذلاً	أن توالى على علاه الأيادي
سنحت فرصة الوثوب وحانت	ساعة الفتك بالظلم المادي

(١٨) ديوان صقر القاسمي ، ص ١٢٤ .

وأنارت كتائب الحق تدعو ولما في الفضاء زجل الفسادي
 أمكنوا السيف، مزقوا الظلم، ذودوا عن حمى الحق بالسيوف الحداد
 وردوا الموت، وارشفوه زلالاً وابذلوا النفس في مجال الطراد
 خاطبوا الخصم إن أراد خطاب بمواضي الاخلاص والاتحاد

ويستثمر الشاعر تاريخ الأمة فيذكر الشباب بأجداد أسلافهم، وبطولاتهم وسيادتهم على الأمم، لكي يستثير همهم. فمن قصيدة يتحدث فيها عن حال الأمة وتقاعسها، وخضوعها للسيطرة الأجنبية، وانشغال بعض أبنائها بحياة اللهو والترف، في حين أن أوطانهم نهباً للمستعمر:

وساءني أن أرى قومي نفوسهم عن مطلب الحق لفت باحقاد
 واشغل الترف المعتوه قاداتنا وغرهم لؤلؤ في كف صياد
 لو في الأكف سيوف الهند لحن لما كان ابن آوى مهيباً بين آساد
 ولو حملنا التآخي في ضباطنا ما كان عرض العل طوعاً لأوغاد
 أواه أين حماة الدين عن (يمن) وقيل عدنان من صيد وأجداد
 فما لا حفاكم ظلت تسومهم أيدي التفرق حتى أقفر النادي
 لهفى على عزة بالأمس دان لها عز الممالك من حضر ومن بادى (١٩)

ويطول بنا المقام لو أردنا الوقوف على أبعاد مخانة الشاعر القاسمي ومعايشته لمشاكل وهموم أمته. ونزعتة التحررية في شعره فمعظم أشعاره تصور موقفه من الاستعمار وتطلعاته التحررية آنذاك خاصة وأن الشاعر كان يعبر عن تجربة حقيقية في هذا المجال عاشها بصورة مباشرة حيث كان الشاعر حاكماً لأمانة الشارقة، ولكن ساءت علاقته

(١٩) ديوان وحي الحق، صقر القاسمي، ص ٤٣.

بالحكومة البريطانية آنذاك فتم نفيه إلى مصر.

ويرتفع صوت الشاعر الاماراتي - سالم العويس - من امانة الشارقة في دعوته التحررية، ومعاناته القومية، وثورته ضد التقاعس والتخلف الذي تعيشه الأمة العربية، فالشاعر رغم ثقافته التقليدية، والعزلة التي عاشها مجتمعه آنذاك - أوائل القرن الحالي - إلا أنه كان يواكب قضايا التحرر والثورات التي كانت تنفجر في مختلف المناطق من الوطن العربي.

ففي قصيدته «الحرب الصليبية الجديدة» تتوقد عاطفة الشاعر بتلقائية مباشرة لتعبر عن روح ثائرة ضد الواقع المؤلم :

يا من غزانا أنتجو من أراضينا	فإن نجوت فما تدري بما ضينا
قتل النيين لن ينسأ غابرننا	وما نسيناه فادروا كيف تبنونا
كنا على الروم قمنا يوم ثورتنا	وما علمنا لكم إذ ذاك ملمونا
.....
هذا العراق يرى ما لا تراه لها	وقوم لبنان والاردن تشجينا
ولا الجزائر في سلم وإن قتلت	في حربها بشراً خمسين مليوننا
من ذاك أصلب عوداً من جزائرنا	إن العروبة عود يأنف اللينا
وأن تملكها الاتراك في زمن	جهلاً وما زعموا من ظله دينا
من ذا معي في رجال الغرب نعرفهم	ونجمل البحث ما فيهم وما فينا
فالقوم منهم عيون العلم نافذة	لا يدفع العلم منهم من يريدونا
أما السياسة إن الله حرمها	إلا على نخبة النور المحقينا (٢٠)

والحقيقة أن القصيدة كمعظم شعر العويس تتسم بالبساطة وقرب التناول والتقريرة المباشرة لأفكار الشاعر. ولغته ليست لغة شاعرية أعنى أنها تفتقر إلى الصورة الشعرية

(٢٠) نداء الخليج، سالم بن علي العويس، ج١ ، ص ١١٣ .

بحيث تتجاوز المفردات دلالتها القاموسية، ولسنا بحاجة إلى التدليل على هذا اللغة الثرية المنظومة فمعظم شعر العويس من هذا النوع، ولكن مع ذلك يبقى أن لا ننسى للشاعر - رغم الفقر الثقافي - أنه استطاع أن يكون نفسه تكويناً فكرياً، وثقافياً مع وعي تجاوز به حدود محيطه، وخرج به من نطاق تلك العزلة الثقافية التي كانت تعيشها المنطقة. بالإضافة إلى التزامه اللغة العربية الفصحى في شعره. ولعل الوعي الوطني والقومي في شعره هو الذي أعطاه مكانة بين معاصريه، ولفت الأنظار إليه.

ومن البحرين ينطلق صوت الشاعر - أحمد محمد الخليفة - متغنياً بأعجاء الشرق، داعياً أياه إلى الثورة على الظلم والاضطهاد، وإن ذلك لن يتحقق إلا برفع راية الجهاد والكفاح.

صرخة دمدمت على الغبراء	خضبت جبهة السنى بالدماء
دكت السهل بالدوى وهزت	فجوات الجبال بالأصداء
فتمشى هزيمها في رحاب الكون	يرمى الأشلاء بالأشلاء
قيل ما ذلك الدوي فقالوا	ثورة الحق وانبثاق الرجاء
إنه الشرق هب في مركب الأعجاء	باسم البطولة السمحاء
.....
سثم الضيم والتخاذل فارتد	غضبوا للوثية الهوجاء
وانبرى في ضراوة يقهــــــــــــــــر	الظلم بكف مخضوبة بالدماء
شد ما كابد الهوان وأمسى	هدفا للمطامع الشعاء (٢١)

وشعر أحمد الخليفة يمتاز بالوضوح، وسلاسة التركيب، ومفرداته تدور بين ديوان الشعر العربي، أسلوباً، ولغة، وأحياناً مضموناً، كما سيتضح في رثائه للبطل عبد الكريم الخطابي.

(٢١) المناقيد الأربعة، أحمد محمد الخليفة، ص ٢٦.

وقضية التحرر والنهضة هم وطموح راود الانسان العربي ، وارتبطت عند الكثير من الادياء والشعراء بقضية التخلف الثقافي . ومن هنا اقترنت عند الكثيرين منهم بالدعوة إلى الأخذ بأسباب العلم لأنه أهم عامل في بناء النهضة والقدرة على مواجهة التحدي ، ولذا نجد الشاعر العماني - عبدالله بن علي الخليلي - يربط بين النهضة والتحرر وبين الأخذ بأسباب العلم لأنه الوسيلة للنهوض ومواجهة التحدي الحضاري .

يقول الشاعر:

ركب الحضارة في الحياة يسير	والوعي مزدهر الجنباب مطير
والعلم يرفده بأنهار الحجا	رياً ويلقح نبتة التفكير
وترى الشعوب على مواكب نبلها	فيه بالسوية الطموح تسير
وترى المواكب فيه يصدها	عن سيرها كيد هناك خطير (٢٢)
.....

ثم يناجي شاعرنا الخليلي ، أمير الشعراء - أحمد شوقي - متمنياً لو أن الأجل قد أمهله ليشهد مظاهر التطور والتغير بعد الأخذ بأسباب العلم وتلك كانت قضية تشغل أمير الشعراء أحمد شوقي في دعوته إلى الأخذ بأسباب العلم لأنه أساس البناء والنهضة :

يا ليت شوقي أغفلته يومه	ليرى مناه تحققت فيطير
بالله أحد قم فقد نضح الحجا	في ذا الزمان وانجب التطوير
واقبض يراعك لا يرعك فإنه	طرف بميدان السباق شهير
عصر التيقظ قد خلقت من النهى	وعيا فكان لخلقك التأثير
نجم التحرر والتكاتف والاخا	في طالعيك وأخلق التسطير
ومشى السلام عليك غير مهدد	وبدا التعاون فيك وهو أمير (٢٣)

(٢٢) ديوان الخليلي ، عبدالله بن علي الخليلي ، ص ١٨٤ .

(٢٣) للمصدر السابق ، ص ١٨٤ .

والحث على العلم والأخذ بأسبابه، وبيان أثره في المجتمعات الغربية من الموضوعات الأساسية لدى شعراء الإصلاح ودعاة النهضة. ولكن إرتبطت عند الكثيرين منهم بقضية التحرر. وهذا حق فالصراع بين الغرب والشرق ليس صراعاً عسكرياً فحسب، وإنما هو في الأساس صراع حضاري. يسعى الغرب إلى فرض هيمنته حضارياً على الشرق، ومن هنا تصبح المواجهة مواجهة حضارية، والعلم والفكر هو السلاح الأساسي في هذه المواجهة.

فالشاعر القطري - عبدالرحمن المعادة - يؤكد في الكثير من أشعاره على هذه القضية نستمع إليه في قصيدة يمدح فيها الملك سعود بن عبدالعزيز عندما زار دولة قطر:

يا أيها الملك الميمون طالع	إن المطامع حول العرب تشتجر
للذرة اليوم في الدنيا مكانتها	فقولها الفصل أما غيره هذر
هم طوعوها سلاحاً في يمينهم	وهم لأسرارها من دوننا احتكروا
فهل يجيء لنا يوم نقول لهم	هذي هي الذرة النكراء فاندحروا
بالعلم تجل عويصات الأمور وما	شيء عن العقل في الألوان يستتر (٢٤)

ويواكب الشاعر الكويتي - عبدالله زكريا الأنصاري - تطلعات هذه الأمة، وطموحاتها فيتحذ من شعره وسيلة في الكثير من المناسبات للتغني بآمالها، وتطلعاتها، حاثاً إياها على الصحو، والأخذ بأسباب النهضة، وله العديد من القصائد في هذا المجال ونقف عند نموذج منها وهي قصيدة نشرها عام ١٩٤٨م بمجلة «كاظمة» . ويتخذ من مأساة فلسطين مناسبة للدعوة إلى الثورة، وإعلان الجهاد والكفاح فالحقوق لن تصان إلا بالجهاد والدفاع عنها :

يا بني العرب والعدو مجد	ليس تنجو أوطاننا بالأنواح
ما عليه إذا استباح ضراما	أي لوم، وماله من جناح

(٢٤) القطريات، عبدالرحمن المعادة، ص ٣٤.

إنما اللوم أن ترانا قعوداً وسوانا يسير نحو النجاح
 إننا اللوم أن نظل بقفر وسوانا يباسق الأدواح
 فاطلبوا الموت بالجهاد لتحيا وانشدوا العز فوق هام الأضاحي
 قد أتت ساعة الجهاد وقد دقت فحيحوا على الملا والفلاح
 فحياة الفتى على الشوك أحلى في ذرى العز من حدود الأفاحي (٢٥)

فالحرية لا تعطى وإنما تنتزع بالقوة والتضحية والكفاح ، وهي السبيل لبلوغ
 الغاية ، وأنه لا قيمة للحياة في ظل الاستعباد .

واستغل بعض الشعراء المناسبات الدينية والوطنية ليثبوا من خلالها الوعي القومي
 والوطني بين الجماهير في دعوتها للتحرر ، والثورة ضد الظلم والظنانيان . فهي هو الشاعر
 القطري - عبدالرحمن المعاودة - عندما كان يقطن البحرين - يتخذ من مناسبة الاحتفال
 بذكرى وفاة الحسين بن علي منطلقاً في الدعوة إلى التحرر ، واستعادة العرب لحقوقهم
 المسلوبة .

عات الأجانب في هذى البلاد ولم يروا أمامهم في القوم من رجل
 إذا الطفنة تمادوا في ظلهم يقومون بحد السيف والأسل
 عهد لنا كان بالأسلاف مزدهرا فهل يكون لعود منه من أمل

.....

إن الامام الحسين السبط وهو كما في علمكم نسل خير الخلق والرسول
 ضحى وقاوم عدوان الطفنة ولم يلحقه في الله من ومن وكلل
 حتى غدا علما في كل مكرمة وكان في زمرة الأبرار في الأول
 والمجد لا يشترى إلا بعاصفة تجتث كل غشوم جائر نذل
 والعز في قبة الافلاك مريعه يرقى له غير ذي ضعف وذو كسل (٢٦)

(٢٥) ديوان الشعر الكويتي ، د . محمد حسن حيدالله ، ص ٢٢٨ .

(٢٦) القطريات ، عبدالرحمن قاسم للمعاودة ، ص ١٣٢ .

والمعاودة كغيره من شعراء الاحياء في المنطقة غالباً ما يربط ويوازن بين واقع الأمة وتحلفها، وبين ماضيها المجيد. لكي يستثير أبناءها، ويدفعهم إلى الأخذ بأسباب النهضة، وطريق التحرر.

وكان للثورات العربية كالثورة المصرية، والثورة الجزائرية وغيرها من الثورات والحركات التحررية صداها لدى شعراء المنطقة. وكان لثورة ٢٣ يوليو المصرية أثرها الواضح، وصداها السياسي البارز على الانسان العربي بصفة عامة وعلى الشعراء بصفة خاصة، فقد تجاوب معها هؤلاء الشعراء في الخليج رغم فتور التواصل الثقافي آنذاك بسبب العزلة السياسية كما ذكرنا، إلا أن الاحساس القومي كان أقوى من تلك العزلة. حيث تغنى الكثير من الشعراء بهذه الثورة، واعتبروها فاتحة خير لانطلاق الأمة من جديد في أخذ مكانتها بين الأمم.

يقول الشاعر البحراني - أحمد محمد الخليفة - معبراً عن بهجته وفرحته بهذه الثورة :

فجر يطل على الحياة ويشرق	والنصر في أوضحه يتألق
اليوم ضوأت الليالي وانمحي	ليل تردى في دجسه المشرق
هذى بلاد النيل عالية الذرى	علم الجهاد على رباها يخفق
نادت إلى الهيجاء أبطال الوغى	والمجد يمدو والفخار يصفق
أحييت بوثبتها أماني أمة	ترنو إليها في الحياة وترمق
يا مصر انك للعروبة منبر	بالمكرمات وبالحضارة ينطق (٢٧)

ويسترسل الشاعر في وصف هذه الثورة وأثرها على مسيرة الأمة العربية وإنها بداية ليقظة العرب، وتحقيق أمانهم.

ويكاد يكون الشاعر الإماراتي - صقر بن سلطان القاسمي - من أكثر شعراء المنطقة تفاعلاً مع الثورة المصرية، وحامساً لها، ولقائدها جمال عبدالناصر.

(٢٧) المناقيد الأربعة، أحمد محمد الخليفة، ص ١٩.

يقول الشاعر في إحدى قصائده بمناسبة قيام الثورة :

يا شرق بشارك هذا اليمن طائره	بدت تهنيك ممن مصر بشائره
لاحت بوجه (أبي) ما دعته إلى	غير المكارم والتفوى مشاعره
في ظلمة اليأس والأرواح زائفة	ومرجل الحقد يشوى الحق فائره
.....
فقيض الله للوادي أحسا مهر	موفق الرأي نحو المجد طائره
«جمال» يا بلسم الأرواح فاغرة	جراحها دمت للوادي تؤازره
بعثت في فترة بالجهل مظلمة	فانجاب عنك بحول الله قاهره
دع الطفلة يا قالوا وما أتمروا	لا يصلح الأمر ما لانت بوادره (٢٨)

وفي قصيدة أخرى يدعو ويتمنى الشاعر من الجيش المصري أن يكون بارقة أمل في
تحرر الشرق، وخلصه من ظلم الاحتلال، والسيطرة الاجنبية .

يا جيش قدنا إلى نور الهدى فلقد	طال الظلام وحارت فيه أبصار
وانزع من الشرق أقصاه وأبعده	ما لوئثته، فقد حفته أسرار
جمال حقق أماني العرب قاطبة	في مصرها، يشدو للسودان قبشار (٢٩)

والشاعر الكويتي - صقر الشبيب - في مطولته عن الثورة المصرية ودورها وأثرها في
الأمة العربية، يوضح لنا هذا التلاحم والترابط ووحدة المشاعر والأمال .

(٢٨) ديوان القاسمي، صقر بن سلطان القاسمي، ص ١٨٦ .

(٢٩) للمصدر السابق، ص ١٩٦ .

يقول صقر الشبيب :

لقد اتعشت مصر رجاء بني العرب	فأئنس عليها منهم كل ذي لب
غدت من بني العرب الكرام جميعهم	مناط عرى الآمال في السلم والحرب
.....
فلا برحت مصر بهم وهي مصدر	لفرحة أسلاف العروبة والعقب
فأي كرام العرب ماسر قلبه	ودستورها الشعبي يعلن للشعب
وما الشعب إلا بعض أمة يعرب	على حالتي رهب الحوادث والرغب
تبسم عنهم ثائرين فحققوا	بشورتهم آمالنا مبسم الغيب
.....

ويبين الشاعر أثر هذه الثورة، وتطلعاته في أن يتحقق عن طريقها التحرر لبقية الوطن العربي.

وإننا لنرجو أن يتوجّ سعيهم	بنزعهم م جنبنا شوكة الجنب
فقد كريت منا القلوب ولم يكن	سوى نزعها يشفى القلوب من الكرب
تأذى بنو قومي فسرّ أذاهم	أناساً أقاموها طريقاً إلى السلب ^(٣٠)

ولم يتوقف تفاعل هؤلاء الشعراء عند الثورة المصرية فحسب بل نجد أن هذا الشعور القومي، والحب الوطني، ونزعة التحرر تجعل هؤلاء الشعراء يتابعون حركات التحرر ويتفاعلون معها حتى في أقصى المغرب العربي، فكان للثورة الجزائرية صدى واسع لدى هؤلاء الشعراء فها هو الشاعر - أحمد محمد الخليفة - من البحرين يتغنى ببطولة الشعب الجزائري مباركا ثورته ضد الظلم والاحتلال :

(٣٠) ديوان صق الشبيب، ص ١٠٩.

هذى الجزائر يا لوثبة أمة
تهتز في وادي اللهب كأنها
تفتحها نار الطفاة وإنما
الله أكبر يوم هب كميها
من كل عترب كأن سلاحه
فيها ترد الفاصين وتعدم
قدر يسره القضاء المبرم
بالنار تمزأ والخوف تحوم
ليقاوم الخطر المهول ويهدم
في الليل برق باللظى يتبسم (٣١)

ويبلغ الحماسة والانفعال بالشاعر الكويتي - صقر الشبيب - مبلغه متعاطفاً مع الثورة الجزائرية فيتحمّل على العرب لاثماً معاتباً، لتقاعسهم وعدم مشاركتهم الفعلية لاحتوتهم في الجزائر في هذه الثورة، فها هو يكاد يشك في صدق عروبة قومه، وانتسابهم إلى تلك الأصول التي كانت تأبى الضيم، وتهب لنجدة المحتاج.

دعوا الجزائر تلقى الويل والحربا
لو لم نزل عربا لم تلق اخوتنا
ولم نجد بينهم من عن معونتهم
وأصبح الكل منا جهد طاقته
مشاركاهم في كل نازلة
أما وعرب لو ظلنا بنيه رأيت
وما أحست وقد جاءت بفعلتها
أيعربيون من أفعالهم بعدت
ظننت ظنا شجاني أن رابطنا
ثم ادعوا أنكم ما زلتم عربا
من دوننا كل ما قد آد أو كربا
بالنفس والمال لا بالقول قد هربا
مخففاً عنهم الأشجان والتعبا
تستبدل الجهد منه صال أو وهبا
منا فرنسا شجأ في حلقها نشبا
فينا فتى ضدها لم يستحل لها
عن فعل يعرب فيما جل أو حزبا
يعرب المعتلي قدراً قد انقضبا (٣٢)

(٣١) حجر وسراب (من المتنايد الأربعة)، أحد الخليفة، ص ١٤

(٣٢) ديوان صقر الشبيب، ص ١٥١ .

ومن قطر يرتفع صوت الشاعر - عبدالرحمن المعاودة - داعياً العرب إلى مناصرة اخوتهم في الجزائر. وان كنا نستغرب من موقف المعاودة حيث لم تأت هذه القضية عنده إلا عرضاً في أبيات من قصيدة يمدح فيها الشيخ أحمد بن علي - حاكم قطر آنذاك، وإن كنا نعرف عن المعاودة أنه شاعر له حضوره العربي في قضايا أمته خاصة في المرحلة الأولى من شعره عندما كان يقطن البحرين، فكانت أشعاره صدى للقضايا العربية. (٣٣)

يقول المعاودة :

بكم عزة الاسلام والشرف السعد	بني قومنا يا بارك الله فيكم
لشعب شقيق ليس عن نصره يسد	ألا فاذكروا شعب الجزائر إنه
جهادهم أو فل من عزهم كد	يعيشون في ظل البنادق ما ونى
مهنده والموت في فهمهم شهد	مشى الكهل جنب اليافع الصلب معلنا
وتقدمهم والجو بالنقع مريد	وسارت كرام الأنسات تحثهم
فما صدهم زجر ولا غرهم وعد	يزودون عن حوض العروبة والعللا
فما هان شعب في الشدائد يشتد (٣٤)	ألا فاذكروهم واعرفوا حقهم لهم

وهكذا نجد الكثير من القصائد تسجل مآثر الثورة الجزائرية، وتحت أبناءها على الكفاح والنضال، وتلهب مشاعر اخوتهم في الخليج للوقوف معهم. وكان للشعراء في الخليج أثر واضح في تعميق الوعي القومي بين أبناء المنطقة وبين اخوانهم في المغرب العربي، إلى جانب فضح أساليب الاستعمار، واستنهاض الأمة لمقاومته.

ومن هنا نجد أن بعض الشعراء قد استغل المناسبات المختلفة لكي يوقظ الاحساس الوطني، ويحاول الربط باستمرار بين أبناء الأمة الواحدة، فهذا هي جريمة العدوان الثلاثي على مصر تمز الانسان العربي هزاً عنيفاً، ويقف الشعراء الخليجيون - رغم وقوع

(٣٣) شعر المعاودة بين معاناة الحاضر واستلهام الماضي، د. محمد كافود حولة كلية الانسانيات - جامعة قطر - العدد العاشر ١٩٨٦م.

(٣٤) دوحة البلايل، عبدالرحمن المعاودة، ص ٤١.

بلدانهم تحت نير الاستعمار آنذاك - منددين بالاستعمار الغربي ، داعين إلى مساندة مصر والوقوف معها . فالشاعر الكويتي - عبدالله سنان محمد - يرتفع صوته بهذه المناسبة مشيداً بالبطولة والبسالة التي أبدأها أبناء مصر:

اليوم يومك بور سعيد	يوم تمثل في الوجود
يوم على صفحاته	نقشت علاء يد الخلود
.....
شعب سقى الاعضاء كأ	س الموت بالسيف الصليت
شعب يقاتل وهو ملـ	تزم التوازن والثبوت
.....
سقطت فرنسا تحت أقـ	دام الأشاوسنة الأماجد
وتحطمت إنجلترا	إذ جن (أيديها) المعانيد
والمسخ ثالثة الأثـ	في إنها رغم المكائد
قد زعزعت أركانها	وتصاعدت ييد وساعد
هن الثلاث الغادرا	ت نصبن أشواك المصاد
لكن أبناء العـ	بة للثعالب بالمراسد (٣٥)

والقصيدة كمعظم النماذج الشعرية للشعراء المحافظين أو من أطلقنا عليهم بشعراء الإحياء يتسم شعرهم بالبساطة ، والتقريرية والتعبير المباشر ، ويفتقد في أغلبه الصور الشعرية ، والعاطفة المتدفقة ، وإذا جاز لنا التعبير فيمكن القول إن بعض هذه النماذج يصل كما يقول أصحاب المنهج الأسلوبى ، إلى درجة الصغر في الكتابة واستخدام اللغة الاصطلاحية التي لا تسمحو إلى اللغة الفنية إلا من حيث إقامة الوزن .

ولكن هناك بعض النماذج الشعرية التي تتجاوز الأسلوب التقريري فتتسم بسلاسة الأسلوب والقرب من التصوير، وهذا ما يتمثل في قصيدة الشاعر الإماراتي - صقر بن سلطان القاسمي - في المناسبة نفسها وهي العدوان الثلاثي .

يقول الشاعر:

ما ردهب من عميق سباته	يتحدى الخطوب في وثباته
جاوز النجم رفعة وسناء	والمنى الرحب في سمو سباته
يلهث الفكر حين يسمو إليه	فسل الوهم هل درى عن شباته
ملا الشرق عزة فإذا في	كبد الغرب طعنة من قناته
أذهلته وحطمت كبرياءه	طالما أهرب الورى بدعاته
فإذا بالعظيم أحقر وغدٍ	تعالى العيون عن نظراته
وإذا الحق وهو ما يدعيه	يتلاشى بالسخف من كلماته (٣٦)

ويتناول الموقف من القاسمي الشاعر العماني - عبدالله الطائي - وهو من الشعراء المثقفين ومن الرعيل الأول الذين حملوا هم المعاناة القومية فهو من الشعراء المخضرمين وإن كان تعليمه ، ورحلاته وتنقلاته جعلته يعايش قضايا أمته عن قرب ، وربما استشهدنا بنماذج من شعره ، مع أن توجهنا في هذا البحث كان الهدف منه هو الوقوف عند شعراء الأحياء من ذوي الثقافة التقليدية لندلل على أنه رغم العزلة الثقافية والاعلامية ومحدودية الاتصال الجماهيري ، لأسباب أسلفنا ذكرها ، إلا أن الحس القومي ، والتفاعل بالقضايا العربية كان له حضوره الواضح لدى الشعراء في تلك الفترة .

(٣٦) ديوان القاسمي ، صقر القاسمي ، ص ١٠٠ .

أما بالنسبة - للطائي - فإن هذا الاتجاه كان أكثر وضوحاً عنده نتيجة لمعيشته المباشرة لهذه القضايا، حيث درس في العراق، وتنقل كثيراً آنذاك بين أقطار الوطن العربي.

يقول الشاعر: واصفا العدوان الغاشم، بتحالفه، الثلاثي وموقف أبناء مصر ونضالهم لهذا العدوان:

أتوا والبغى رائدهم	فلم نخفل بينهم
وصهيون توارهم	فلم نجزع ولم نلهم
وخضنا الحرب موقدة	تمج بأفضع الحمم
فقابلنا تحالفهم	بقلب للعدى قرم
فأضحى جيشهم لحما	و(بور سعيد) كالوهم
.....
بنبي الأعمام في مصر	جـزاكم مجزل النعم
لقد شيدتم مجداً	ليعرب عالى القمم
بكم قويت اخوتنا	وأنف الخصم في رغم (٣٧)

وتتجلى وحدة الشاعر، ووحدة الآمال والتطلع للتحرر، في مظاهر عديدة من المناسبات التي سجلها شعراء الخليج بالنسبة لتفاعلهم مع قضايا أمتهم، فاستشهاد بعض المناضلين، أو سجنه، أو نفيه، نجد صدها واضحاً في شعر هؤلاء الشعراء: فوفاة الزعيم العربي المناضل سعد زغلول تهز وجدان الشاعر العربي الاماراتي - سالم بن علي العويس - فيتحذ من رثائه منطلقاً للدعوة إلى مواصلة الكفاح والنضال على طريقه لتحقيق آمال الأمة في تحررها:

(٣٧) لنجبر الزاحف، عبدالله محمد الطائي، ٣٧.

لم تأت ظلماً وما أحدثت تبديلاً	فارزق عبادك تفويضاً وتبديلاً
ما فقد زغلول خطب يستهان به	بعث بكل بلادٍ منك زغلولا
رعى المهيمن روحاً رفرفرت ومضت	وحاط نمشا على الأعناق عمولا
أين الذي في سكون الليل يكلاًكم	وكلكم في ثياب النوم مجدولا
حامت عليه ليالي الحرب كالحة	فقارع الشر اجمالا وتفصيلا
لاحت له مصر أحزابا مقطعة	فضمها قوةً واستأصل الفيلا
لا يوقظ الشعب إلا ما جد ثقة	فتى يعد قرين الظلم مسؤولا
.....

هيا اخلفوه وإلا فاعبدوا صنما	من المخاوف مملوءاً تهاويلا
ليس الزمان وإن عاتبت معتذراً	فاجعل زمانك أعمالاً وتأميلا
حياة سعد لأهل الشرق موعظة	إن كان فيهم لثوب الرقّ تبديلا (٣٨)

وهي قصيدة تمتاز بصدق العاطفة ، وسلاسة الأسلوب ، والنقلة من التعبير المباشر إلى اللغة التصويرية ، وتعد من القصائد الجيدة في شعر العويس .

والشاعر البحراني - أحمد محمد الخليفة - يمتد بحسه القومي إلى أقصى المغرب العربي فيهزه حدث وفاة البطل العربي المناضل عبد الكريم الخطابي فيريته قائلاً :

نعتك العُلى لما بكتك النوادب	وكادت من الناعي تحمر الكواكب
فخطبك خطب المكرمات وطالما	بموت فتى فرد تمزت المناقب
سرى البرق في الأفاق ينمى مجاهداً	قضى بعد ما هانت لديه المصائب
أحقا قضى عبد الكريم وأصبحت	كتائبه محزونة والمضارب

من الحزن في اليد العتاق السلاهبُ	بكنه السيوف المرففات ومحممت
به للعل كانت تسير المواكب	وناحت أساطير الجهاد على فتى
رويدكم فالخطب للصبر غالبُ	فقل لرفاق السيف من بعد موته
قضى فجأة عنه الكمى المحارب	دعوا السيف يغفوا في القراب فإنها
فما أحد من بعده اليوم راكبُ (٣٩)	ولا تسرجوا من بعده الخيل للوغى

والحقيقة أن القارئ لهذه القصيدة يظنها بل قد لا يتردد في أن ينسبها لشاعر من شعراء العصر العباسي، بإسلوبها، وصورها، وأفكارها. فالشاعر هنا ينهل من ثقافة شعرية تراثية، لم يستطع أن يتجاوزها حتى في موقف الرثاء الذي هو أكثر ما يكون فيه الشاعر صدقا في التعبير، فبكاء النوادب، وخرور الكواكب، وسريان البرق، وبكاء السيوف ومحممت الخيل. . الخ كلها صور وأساليب تقليدية من قاموس الشعر العربي. في حين أننا نجد في القصيدة السابقة للشاعر سالم العويس رغم ثقافته التقليدية، إلا أنه في رثائه لسعد زغلول قد استطاع، أن يعبر عن الموقف بأسلوب معاصر يتسم بالسلامة، والحدأة، وسهولة التعبير مع جزالة اللغة وفصاحتها، وبساطة الصور عنده.

وحادثة نفي الملك محمد الخامس ملك المغرب تهز الشاعر المهاني - عبدالله محمد الطائي - فينبرى لهجاء فرنسا، والاشادة بموقف الملك وبطولاته، مذكرا الغرب ببسالة العرب ومواقفهم، وإبائهم للضيم وإصرارهم على نيل حقوقهم:

قد نذرنا للفد الحر دمانا	ومشينا لا نبالي بعمداننا
أمة نحن رأنا أن لها	في سفير الحرب اجلالا وثنانا
صحت الدنيا على عزمتنا	مذ تمادى خصمنا فيما سقانا
.....

(٣٩) بقايا الندوان، أحمد محمد الخليفة، ص ١٠٧.

هكذا نحن كرام فإذا مسنا الضر اعتصمنا بإبانا
وبعثناه كفاحاً صارماً واقتحمنا الهول والموت هواناً
روعت مراكش فانتفضت تعقد العزم وهاجت بركانا
وانضوت حول لواء ظافر بالبطولات سهاها بالعرز زانا
قادها نحر مناهها ملك فهم الملك جهاداً وصياناً (٤٠)

والحقيقة أننا لا نجد مناسبة من المناسبات القومية أو حدثاً من الأحداث ، إلا ونجد أن شاعراً أو أكثر من شعراء المنطقة قد تناوله ، وتفاعل معه ويطول بنا المقام لو تناولنا كل هذه المواقف ، ولكن يكفي أن أشرنا إلى أهم المعالم البارزة عند هؤلاء الشعراء فيما يتصل بقضية التحرر والكفاح في الوطن العربي منذ مطلع القرن الحالي ، ومدى انعكاس هذه القضية في شعرهم .

(٤٠) القجر الزاحف، عبدالله الطائي، ص ٤٧ .

الفصل الثاني

قضية الوحدة العربية

ظلت قضية الوحدة العربية أمنية الانسان العربي على امتداد الخارطة العربية ، بل تحولت الأمنية إلى حلم من الأحلام لدى المواطن العربي .

فها هي السنون تمر والعالم بأسره يزداد تعقيدا بتكتلاته ، القومية ، أو العسكرية أو الاقتصادية ، أو الاقليمية ، وما زالت الدول العربية وأمنيات الوحدة تراوح في مكانها .

وكما أشرنا سابقاً في المقدمة إلى أن فكرة الوحدة فكرة قديمة ، قد تتجاوز بداية القرن الحالي ، إلى قرون خلت عندما تفسخت الدولة العربية الاسلامية إلى دويلات ، وإمارات صغيرة بعد سقوط الدولة العباسية ثم كانت وحدة شكلية تحت مظلة الحكم العثماني . ولكن أصبحت هذه الوحدة قضية ملحة بعد سقوط الخلافة العثمانية ، وبداية الزحف الاستعماري الغربي على الوطن العربي ، وتكريس الاقليمية والتجزئة في الوطن العربي . من هنا بدأ المثقفون والمصلحون والأدباء في الدعوة إلى الوحدة ، وأن نهضة العرب ، وقوتهم مرتبطة بوحدتهم ، وإنه لا سبيل إلى ذلك إلا بالوحدة الشاملة . وقد حمل الشعر العربي عبء هذه القضية ، وتعالى أصوات الشعراء على امتداد الوطن العربي تنادي بهذه الوحدة . (٤١)

وكان للشعراء في الخليج وفي فترة مبكرة دور واضح في دعوتهم لهذه الوحدة ، فها هو شاعر الخليج - خالد الفرج - تؤرقه أحلام الوحدة ويتغنى بها ويدعو إلى هذه الوحدة ، ويتمنى لو أن (بسمرك) قد ظهر في هذه الأمة ووحدها ، كما وحد الأمة الالمانية ، يقول في قصيدة نظمها عام ١٩٢٦م وبعث بها إلى أحد أصدقائه :

عرج بنانحو الخيال فإنه رحب المجال لذيدة خطراته
هل في الجزيرة غير شعب واحد قد مزقت بيد العدا وحداته

(٤١) دور الأدب في الوعي القومي العربي (بحوث في ندوة) د. علي عباس حلوان ، ص ٢٤٩ .

من في بيسمرك يضم صفوفه وعليه تجمع نفسها أشتاتة
 فيعيد من هذه الممالك وحدة والعلم تحقق فوقها راياته
 شعب بنو قحطان ركن أساسه وينو نزار في العلى شرفاته (٤٢)

ويصور الشاعر هذا التفكك والضعف الذي تعيشه هذه الأمة بسبب التجزئة،
 والخلافات، ويرى أنها لو تجمعت في وحدة واحدة لقويت شوكتها، وصعب على
 الأعداء النيل منها:

هذى بلاد العرب في ضعفها لا يعطف الجار على جبرته
 في كل شبر دولة تاجها كصاحب التمثيل في جوقته
 وهذه الدولات مجموعها أحقر أن يعتد في كثرته
 لكنها لو جمعت لقمة قد تعب الماضخ في مضغته (٤٣)

ووحدة الأمة كان هاجساً عاشه الشاعر - خالد الفرج - ولذلك كان معجباً بالملك
 عبدالعزيز آل سعود لأنه استطاع توحيد الجزيرة العربية . (٤٤)

وكانت الأزمات، والمصائب التي تمر بها الأمة مدعاة لأن يتخذ منها الشعراء مناسبة
 في دعوتهم للوحدة والتكتل ضد الأطماع الأجنبية . فهذا هو الشاعر - صقر الشيب -
 يرى أن مصير الأمة مرتبط بوحدتها، وأنها بلا وحدة ضياع كما يقول في قصيدة نشرها
 عام ١٩٣٨ م، يقول فيها:

(٤٢) أدباء الكويت في قرنين، خالد سعود الزيد، ص ١٦٧ .

(٤٣) المصدر السابق، ص ١٦٧ .

(٤٤) خالد الفرج حياته وآثاره، خالد سعود الزيد، ص ١١٣ .

سبقى على الأحقاب حقباً إلى حقب	خيالاً على رغم المنى وحدهُ المُرب
وأَيُّ أمور الناس وحداً بينهم	إذا لم توحد بينهم شدة الخطب
ولا خطبَ يبل صبر كل أخي نبي	كريم ويطوى القلب منه على ندب
كهذا الذي بضحي ويمسى محولا	فلسطين من كرب شديد إلى كرب
ولو ألفت ما بيننا يد خطبا	كتأليف كُفَي مثله الشعب ذا الإرِب
.....
ولو تم من قبل اتحاد بني أبي	أخاف العدى منها الحيّا الذي يصبي (٤٥)

ويتبلور مفهوم الوحدة عند - صقر الشبيب - في رؤية واقعية ملموسة يعتبر أن أي قطر عربي موطنه الذي يستطيع العيش فيه ، فإذا ضاقت الكويت عليه فإن الوطن العربي كله موطن ومقام له يستطيع العيش فيه بسعادة دون احساس بالغربة ، ففي مقطوعة من قصائده تحت عنوان «قومي العرب» يؤكد معاني وصدق احساسه بهذه الوحدة في قوله :

فإن تضيق الكويتُ اليوم عنى	وما ضاقتُ بأمثالي الديارُ
فكم بلد لقومي العرب فيه	سيحلولي من السعة القرار
وليس بموت من ظمأ وجوع	بمربط ظالم إلا الحمازُ (٤٦)

أما الشاعر - سلطان بن صقر القاسمي - فهو من أكثر شعراء المنطقة حماساً للوحدة العربية وهي هاجس يلازمه ، فلا يكاد يعرض في شعره لقضية أو موضوع من الموضوعات التي تتصل بمشاكل الوطن العربي - وما أكثر ما يتناولها - إلا ونجده يلح إلحاحاً على قضية الوحدة العربية ، ويرى أن الفرقه هي سبب الضعف والضياع ، وهي

(٤٥) ديوان صقر الشبيب ، ص ١٠٥ .

(٤٦) المصدر السابق ، ص ٢٤٧ .

الداء الذي يمزج في جسم هذه الأمة . ففي قصيدة تحت عنوان «ما نحن فيه» يصف حال الأمة وما آلت إليه من ضعف وتخاذل، ويرجعه إلى سبب التفكك والفرقة التي تعيشها، يقول :

ونحن كما يهوى أخو البغي أمة	مفككة حيرى وإن حازها شرق
فاهواؤنا شتى وافكارنا مدى	إذا لم يكن رأي السدخيل لها أفق
ومن عجب نشكو من الجوع والظما	واقطارنا خيراتنا للعدى دفع
تباع وتمطى كالرقيق بلادنا	فلا قوة منا ولا منهم رفق
فيا أمة الاسلام ماذا غدا بنا	نهان فلم ينبض بأجسامنا عرق
إلام مُقام النذل يا شعب (أحمد)	تعاجزتم والدهر يدعوكم شقوا
.....

أفيقوا فقد طال الرقاد وأوشكت	كرامتكم أن لا يخط لها فتق
أفيقوا فما داع أحق اجابة	من الوطن الغالي ففي حقه فاشقوا (٤٧)

والقاسمي شاعر عربي يحمل معاناة أمته، من خلال عاطفة شاعرية ينبعث منها الأسى والحزن، للواقع الذي يعيشه بني قومه، وكيف يعيش فيهم داء الفرقة، والجهل، واللهو، ولذلك نجده دائماً يدعو إلى الأخذ بالعلم، والوحدة، والجد لأنها السبيل لكي تعود هذه الأمة إلى مكانتها بين الأمم، وتستعيد ماضيها المشرق :

لهفي على الشرق ما للجهل يقعد	عن نيل ما خطه في لوحه القلم
عدت عليه عوادي السوء فانخذلت	أنصاره مذ زلت به القدم
ولو إلى وحدة شماء واسخة	أوتادها لجأوا، أو حبلها اعتصموا

(٤٧) ديوان صقر القاسمي، ص ٣٢٨.

قومي!! ويا أسفا إن قلتها وبدت
هبوا سراعا كفتكم نومة نزع
خلية لي من آسادهما الأجم
ما شدتم فالام النوم ويلكم
أساسها الدين والأخلاق والكرم (٤٨)

وها هو الشاعر - عبدالرحمن المعاودة - يقارن بين ماضي العرب وما كانوا فيه من عزة وقوة ، وكيف سادوا العالم ، وبين واقعهم الحالي وما هم فيه من ضعف وتخاذل . ويرجعهم إلى فرقتهم ، والضغائن ، والتباغض ، فيما بينهم ، يقول المعاودة من قصيدة له تحت عنوان «الوحدة الكبرى» :

فركى وطاب وعطر الأرجاء	مجد لنا قد ناطح الجوزاء
تجلو عن الماضي السعيد غشاء	تلك المآثر للجدود وإنما
والقيروان وسائل الزمراء	سل عنه بغداد الرشيد وجلقا
باسم العروبة والحنيف لواء	اسلفنا عرفوا الوفاء (ووجدوا
وسموا ونالوا العزة القعساء	وبنوا صروح المكرمات عتيدة
هل يستجيب لنا الزمان نداء	يا ليت شعري والأمانى جمة
من فاس حتى القدس فالزوراء	فترى بلاد العرب كلا شاملا
نسعى لنبلغه صباح مساء	الوحدة الكبرى هي الهدف الذي
.....
وتنكب في سيرها الأعداء (٤٩)	تسمعون ملبسونا إذا ما وحدت

(٤٨) ديوان مقرر القاسمي ، ص ٣٢٨ .

(٤٩) ديوان المعاودة ، جبال من المعاودة ، ص ٣٩ .

وربما يكون للعزلة السياسية التي عاشتها منطقة الخليج بسبب السيطرة الأجنبية أنرها في كثرة اهتمام شعراء المنطقة بقضية الوحدة، وتركيزهم عليها. ولقد كان للوحدة المصرية السورية، وإعلان الجمهورية العربية المتحدة عام ١٩٥٨م أثره الواضح على نفوس هؤلاء الشعراء فأشاد الكثيرون منهم بهذه الوحدة ودبجوا الكثير من أشعارهم في مدح الزعيمين - جمال عبدالناصر، وشكري القوتلي - لدورهم في بزوغ هذه الوحدة، التي كانت حلماً فأصبحت حقيقة، يقول الشاعر - صقر بن سلطان القاسمي:

قف واحن رأسك هية وجلالا	حي الذي بالأمس كان محالا
أشرقت يا فجر الجهاد ولم تعد	تلقى لديك الحادثات مجالا
وتحققت أحلامنا فإذا بنا	عبر الزمان نسابق الأجيالا
أمتوجا هام الجهاد بوثة	سجد الجهاد لعمزها إجلالا
ما زلت شكري في الطليعة دائما	تعل البناء وتحطم الأغلالا
.....
أرجعت ماضينا أعدت شبابه	فغدا توّبه ظباً ونصالا
وإذا آمال العروبة تلتقي	أهدافها لما غدون نضالا
وإذا (الشام) و(مصر) قلب واحد	والكل يصبح في الجهاد (جمالا) (٥٠)

والشاعر - سالم بن علي العويس - تغمره فرحة إعلان الوحدة المصرية السورية فيعبر عنها في أكثر من قصيدة متهجاً بهذه الوحدة، ومخذراً من كيد الأعداء وتربصهم للايقاع بين أبناء الأمة الواحدة، لأن الأعداء يخافون من هذه الوحدة، يقول العويس:

عراك لأخرى خطوة بالمخالب	واخواننا شمم كرائم المناقب
هي الوحدة الكبرى أباحت صراعمهم	وأوحت لأمريكا قباح المغارب

فما بالها ترضى لما كل صالح	وتأبى لنا إلا جسام المعاطب
.....
ووحدتنا الكبرى أثارت وساوسا	لدى الغرب إن الغرب أظلم غالب
رمى المغرب الأقصى بهم مكيدة	إذا ما رمى زهر النجوم الثواقب
.....
فما هي إلا وحدة عريضة	تجاهلكم بالجد فوق الحواجب (٥١)

ويهز اعلان الوحدة بين مصر وسوريا شاعر الكويت - صقر الشيب - فيعتبرها المنجى والمنقذ لهذه الأمة ، وأنها الخطوة الصحيحة التي بدأت بها أمة العرب للحفاظ على وجودها ، وتقرير مصيرها ، وحماية حقوقها من الأطماع :

بين شكري وجمال العرب	خير حلف موصل للأرب
أتبعاه باتحاد صبارف	- مثل ما نهوى - صروف النوب
اتحاد سر جدا كل من	قد ناهم يعرب الحر أبى
اتحاد مجد أقصوامي رأى	لرحاه منه أزكى قصب
اتحاد حين بشرت به	قلت للقلب الحزين الحرب
يا حزيننا للتناهي بيننا	قد تدانينا فصفق واطرب
.....
وحدة لا نتمنى فوقها	غير أن تبقى بقاء الشهب
مشرقي العرب يلقى مسهلا	مثله فيها أخاه المغربي (٥٢)

(٥١) نداء الخليج ، سالم بن علي العويس ، ص ٦٥ ، ص ٢٥ .

(٥٢) ديوان صقر الشيب ، ص ١٢٣ .

ويستقبل الشاعر - عبدالرحمن المعاوذة - اعلان الوحدة بين مصر وسوريا بالفرحة والبهجة فهي الحلم العظيم الذي تحقق . وها هو مجد الأمة يعود بوحدتها وتكاتفها ، يقول المعاوذة :

يوم أغمر ووحدة تتأكد	غنى الزمان لها وتاه الفرقد
علما العروبة أقساما وتعاهدا	والله بالمعهد المؤكد يشهد
ما الشام إلا مصر في تاريخها	فيا به تشقى الشعوب وتسعد
.....
عد يا زمان السالفين وعهدهم	فالعود يا زمن المفاخر أحد
فلقد نفضنا الذل عن أوطاننا	ولقد فضحنا الظالمين فهددوا
وإذا الشعوب عت فليس لنارها	يوم التضاحر والعلا من يحمدُ (٥٣)

وبقدر ما تركته الوحدة بين مصر وسوريا من بهجة وفرحة لدى الشعراء آنذاك ظهر أثره واضحا في أشعارهم ، نجد أيضا أن هؤلاء الشعراء من أبناء المنطقة ، قد تجاوبوا وتفاعلوا مع أحداث وطنهم العربي في كل مناسبة قومية . فإنشاء الجامعة العربية عام ١٩٤٥م كان له أثره في نفوس الشعراء ، وهم يرونها دعامة وأساسا لوحدة عربية منشودة ، فها هو الشاعر - سالم بن علي العويس - يرى أن الجامعة بارقة أمل في زمان مظلم ، ضاع فيه العالم العربي بين التمزق ، ونزوات الحاكم الفرد ، فتقاسمت الأهماء ، والأناية ، وغزته المطامع الاستعمارية ، وإن انشاء هذه الجامعة بارقة أمل :

حيوا «الجامعة العربية» مجدها	ويريقها بين الزمان المظلم
برق يسوق إلى «مراكش» غيشه	ليشد من ذود الشقيق المرغم
فيلجبي ما طمس العفا آثاره	من «طارق حتى خليج القلزم»
ذكر بنا «قبس العروبة» إننا	شعب نساس بكل فرد ملجم (٥٤)

(٥٣) دوحة البلايل ، عبدالرحمن قاسم المعاوذة ، ص ٤٣ .

(٥٤) نداء الخليج ، سالم العويس ، ص ٧٤ .

وفي موقف آخر يصور - العويس - دور الجامعة العربية، متطلقاً من الواقع العربي الرديء، وما يعانيه من تمزق، وتحلف. يمزج بين الخطاب المباشر لإيقاظ الهمم ووحدة الصف، وبين اتخاذ الماضي والتذكير به عبرة ودرساً للأفادة منه في بناء الحاضر والمستقبل.

شعب عليه نحيبة وسلام	إن لم يناد بيعثه عزام
لا الحاضر الجاري يروق ولا بلدى	الجيل العزيز تبشر الأيام
.....
لا مصر مصر ولا الرياض بروضة	للمقتفين ولا بجلق شام
كلا ولا بلد الرشيد رشيدة	إن أهملوا اليمن السعيد وناموا
و أخلفوا من حضرموت ومسقط	بلداً أو استثنى الخليج نظام (٥٥)

ويعود العويس ليذكر العرب أن قوتهم وتقدمهم مرتبط بوحدةهم وبالعودة إلى الاسلام والاقتداء بسيرة نبيهم محمد (ص) في توحيد هذه الأمة (٥٦).

ولكن رغم فرحة الشعراء والأدباء وسعادتهم بانشاء الجامعة العربية إلا أن البعض رأى أن هذه الجامعة لم تستطع تحقيق آمال وأحلام هذه الأمة، ولم تؤد الدور الذي كان يتوقعه هؤلاء الشعراء والمثقفون منها، لذا نجد أن هذا البعض قد اتخذ موقفاً فيه التهكم والعتاب على الجامعة التي وقفت عاجزة عن تأدية رسالتها.

فها هو الشاعر الكويتي - خالد الفرج - يوجه خطابه إلى الجامعة العربية في صورة تهكمية يصف فيها وضع الجامعة وما يدور فيها من اجتماعات وحفلات رسمية، وخطب، ولكنها لا تؤدي إلى نتيجة:

(٥٥) المصدر السابق، ص ٩٤.

(٥٦) المصدر السابق، ص ٩٥.

عقدت اجتماعك يا جامعة
سنمنا الكلام فهل من فعال
أسبغ عجائب هذا الزمان
كفانا ولائم فيها الدسوم
كفانا أحاديث لا تنتهي
كفانا خنوع وها أنتم
كثيرون في قلعة من خلاف
فهل أنت مبصرة سامعة
فإن الأعادي بنا طامعة
نزلنا إلى درك السابعة
تمص عن الأمة الجائعة
كفانا وعودكم المائعة
ملايين في رقعة واسعة
غنيون في أنفس قانعة (٥٧)

ويتخذ الموقف نفسه الشاعر - عبدالرحمن المعاودة - حيث يرى أن الجامعة العربية عجزت عن تأدية رسالتها ، وأنها شغلت عن العمل الجاد بالخطب والمظاهر ، وظل الوطن العربي يتخبط في خضم السياسة دون وعي أو إرادة يقرر فيها ساسته مصير هذه الأمة :

تمحضت عن فأر فلا كنت يا جبل
بني العرب ما قول لديهم بنافع
وليس الأناني بالزعيم وإن غدا
وجامعة في مصر للمرب أصبحت
.....
وفي كل يوم خطبة بعد خطبة
وفي كل قطر للمروبة مشكل
ويقترض «برنادوت» في الشرق حكمه
وما كان (برنادوت) إلا صنيعه
ويخلفه الزنجي من بعد قتله
ولا جادك الغيث الهتون إذا هطل
إذا لم يؤد منكم بعد بالعمل
بألقابه يزهو ويختال بالحلل
لها صورتها الداوي ولكن بلا عمل
.....
لعمزام في جمع بعزام يحضل
وجيش ولكن دهره يشتكى الشلل
ولا ناقة كانت له فيه أو جمل
فكيف على أمثاله يعقد الأمل
وعمن تسود (الزنج) أنت فلا تس (٥٨)

(٥٧) ديوان الشعر الكويتي ، د . محمد حسن جبالله ، ص ١٤٣ .

(٥٨) لسان الحال ، عبدالرحمن للمعاودة ، ص ٧٤

والحقيقة أن المعاناة الوطنية ، والوعي القومي لأبعاد الموقف بالنسبة للوضع العربي ، قد خلق لدى الشعراء جواً من التوتر والحماسة والتطلع للوحدة ، ولكن عدم تحقيق الجامعة العربية لأحلام وتطلعات المواطن العربي ، قد خلق لدى الكثيرين ردة فعل بخيبة الأمل . إلى جانب بروز الخلافات السياسية التي ظهرت على السطح بصورة واضحة ، وعدم قدرة الجامعة على الخروج بعمل جماعي ذي بعد قومي مستقبلي .

والذي أريد أن أشير إليه في هذا الصدد أن منظور الوحدة العربية عند هؤلاء الشعراء ينطلق من مفهوم إسلامي بالدرجة الأولى ، وإن وحدة العرب هي عزة للإسلام والمسلمين . ولنا بحاجة إلى التدليل على ذلك فكل النهاذج الشعرية التي تتناول قضية الوحدة أو قضية التحرر، تتخذ من تاريخ الإسلام ، ودور الرسول (ص) في توحيد الأمة منطلقاً لمعالجة الحاضر، واستشارة المشاعر، وبث الوعي بين أبناء الأمة لكي تسترد حقوقها ، وتحافظ على شخصيتها الإسلامية العربية .

الفصل الثالث

قضية فلسطين

تعد قضية الاغتصاب الصهيوني لفلسطين من أهم وأعقد القضايا العربية في العصر الحديث . وتشكل لدى الانسان العربي محور الصراع القومي الحضاري الذي يرتبط به مصير الأمة ، حيث تحول هذا الصراع من نطاق الإقليمية والعقائدية في بداية نشأته ، إلى صراع دولي حيث تبنت قوى استعمارية الدولة الصهيونية وساندتها في مواقفها سياسياً وعسكرياً . ومن هنا تعقدت القضية ، وخاضت الأمة العربية ثلاث معارك في أقل من نصف قرن مع العدو الاسرائيلي كانت الحرب سجالاً بينهما ففي عام ١٩٤٨م خرجت القوات البريطانية من فلسطين بعد أن مكنت اليهود من الوصول إليها وتوطينهم من خلال مجموعة من الاجراءات والمساعدات التي قدمتها دولة الانتداب بدءاً بوعد بلفور عام ١٩١٧م ، ثم تشجيع الهجرة اليهودية إلى فلسطين ، إلى قضية تزويد اليهود بالسلح بطرقها المختلفة مما يمكن اليهود في أجزاء كبيرة من الأراضي الفلسطينية وعندما أحس العرب بالخطر بدأت الثورات الداخلية مثل : ثورة ١٩٣٦م وغيرها من الثورات الداخلية ، وفي عام ١٩٤٨م تحركت الجيوش العربية ودخلت الأراضي الفلسطينية وحررت بعض المناطق ولكن بسبب الضغوط السياسية من قبل الدول الغربية عن طريق الأمم المتحدة عقدت الهدنة ، ومفاوضات التقسيم ، وظلت الدولة الصهيونية تبني نفسها وتعد العدة ، وشغل العرب بقضايا التحرر والخلافات الجنايية . وكانت حرب ١٩٦٧م ، واستطاعت اسرائيل أن تحتل جميع الأراضي الفلسطينية بالإضافة إلى بعض الأراضي العربية الأخرى من مصر ، وسوريا ، ولبنان أخيراً ، ثم كانت حرب ١٩٧٣م واستطاعت الجيوش العربية أن تحقق بعض الانتصارات على العدو الاسرائيلي ، ولكن كان للدعم الغربي وخاصة أمريكا التي نزلت بكل ثقلها إلى جانب اسرائيل أثره في فرض وقف المعارك وفرض الأمر الواقع على الأمة العربية .

ولكن وعي المواطن العربي في الخليج كان مبكراً بالنسبة لأبعاد القضية الفلسطينية والخطر الصهيوني ، ومن هنا نجد أن الشعراء العرب في الخليج قد شغلوا بهذه القضية

على الرغم من البعد المكاني، وضعف الاعلام العربي آنذاك، ولكن صدى هذه القضية وتفاعلهم معها كان بارزاً لدى الكثير منهم. فالشاعر الكويتي - صقر الشبيب - يخاطب أبناء وطنه وبنى قومه يحثهم على التبرع بالمال لمساعدة أخوتهم في فلسطين بعد أن فاتهم شرف المشاركة في النضال. وذلك بعد انتهاء الاضراب العام الذي أعلنه الفلسطينيون عام ١٩٣٦م:

بنى يُرَب من فاتته أمس سلة	حساماً به عن قومه يحسن الذبا
فما فاتته أن تمنح اليوم كفة	فلسطين ما يحو به ذلك الذبا
فجودوا بكثر المال والقل واذكروا	هنالك أرحام العروبة والقربى

ويؤكد الشاعر على العرب ضرورة الوقوف إلى جانب اخواتهم في فلسطين وإن من لم يتبرع طوعاً فيجب أن يدفع دفعاً إلى التبرع بالمال لأن ذلك واجبٌ على كل العرب:

وشُنوا على المثرى البخيل مفاركم	بكل مقال واملؤوا قلبه رُعبا
فمن لم يكن في فعله الخير رغباً	فلا بأس أن تلقاه يفعلهُ رهبا
.....
فلسطين من لم يعترف طائعا بها	علينا لها من منة يعترف غصبا
فقد أثبتت أن العروبة لم تزل	تطبق على الأعداء - مهما قوا - وثبا (٥٩)

وفي قصيدة مطولة تزيد على التسعين بيتاً تحت عنوان «الأعمال لا الأقوال» يتناول الشاعر مأساة أبناء فلسطين وتضحياتهم، وما لاقوه من قتل وتعذيب وتشريد، ثم يصب جام غضبه على العرب، ويرى أن عرب اليوم ليسوا من أولئك العرب الذين عرفهم وسمع عنهم:

(٥٩) ديوان صقر الشبيب، ص ١٣٧

فلو كنا بنينه أبصرتنا فلسطين نواسي أو نـنـود
أعرب من بنينه عُرْبٌ يومي لعمر أيبك ذا شيء بعيد

وترفع عند الشاعر حدة الانفعال العاطفي والثورة والغضب وهو يشهد ما يحدث
لأبناء فلسطين، والعرب في غفلة عنهم، كلا لستم بعرب:

فإن نمت القروء شكول ناس فعربُ اليوم ناموها القروء
أقول مقالتي هذي وإني لعُرب اليوم في الدعوى نديد
فلو صدق ادعائي مت مما روى لي عن فلسطين البريد
أحاديث لها تنشق ممن لهم رويت قلوب أو كبد (٦٠)

ومصر تمثل قلب العروبة النابض، ومركز الثقل في العالم العربي ولها دورها الريادي،
ولذلك تنتجه إليها أنظار العرب في كل موقف يتصل بقضاياهم. ولذلك يعاتب
الشاعر - صقر الشبيب - مصر على موقفها الصامت من أحداث فلسطين عام
١٩٣٧م:

لومي فلسطين العريضة أو ذرى مصرأ على هذا السكوت المنكر
سكتت وصوت الظلم يدوى معلنا تقسيمك المشجى كأن لم تشعر
.....
أنام عينا مصر في الليل الذي وافى عيها بأنكد مسهر
ولقد ظنناها تباد لنا الهوى فإذا الظنون كواذب في المخبر (٦١)

ثم ينتقل الشاعر إلى عتاب الأزهر الشريف على سكوته هو الآخر وعدم تصدى
رجالها إلى مؤامرة التقسيم، وكيف أنهم لم يعلنوا الجهاد لنصرة اخوانهم المسلمين في

(٦٠) المصدر السابق، ص ١٩٠.

(٦١) المصدر السابق، ص ٢٧٨.

فلسطين، والأزهر كما يرى الشاعر له دوره وزعامته الدينية، ولكن الشاعر يعاتب الأزهر، ويطلب منه أن يعطى الزعامة حقها أو يتركها:

وأحق من مصر بكل ملامة ذاك الذي يدعونه بالأزهر
كنا نؤمل أن يقيم قيامة إن لم ترق مهج الأعادي تذعر
فإذا ثاقلته بطول كأنها دهن العدى أعصابه بمخدر

.....
أزعيمنا الديني إن زعيمنا بالحق من لزمنا منا لم يخفر
انتظن أن يرضى زعامتك الألى مهما دعاهم واجب تأخر (٦٢)

ويتهى الشاعر في مطولته إلى أن مصر لم تكن لتتقاس لو أن سعداً كان على رأسها ويقصد به - سعد زغلول، ولكن نحاسها هو الذي ارتضى هذا الموقف لها ويقصد به - مصطفى النحاس - رئيس وزراء مصر آنذاك:

يا ليت غائب مصر عنا لم يغب أو ليت حاضرها لنا لم يحضر
لو لم يغب يا مصر (سعدك) ما أتى ونحاسك الأمر الذي لم يشكر
أبرى فلسطين العريضة تشتكي ظلم الطغاة ولم يعن أو ينصر
هيهات ما سعد بتارك مثلها في كف وحشي السياسة بربري (٦٣)

وتتجسد القضية الفلسطينية عند الشاعر - سالم العويس - من دولة الامارات العربية في رسم صورة اليهودي الذي جبل على الغدر والخيانة منذ القدم، والشاعر يمزج موقفه السياسي في الطرح ببعض الحكم التي تثير الهمم وتحبي الآمال في استعادة الحق لأصحابه:

(٦٢) للمصدر السابق، ص ٢٧٩.

(٦٣) المصدر السابق، ص ٢٨١.

خذ بالهوى والحق أخذه مؤمن وأترك هداية من يقيس ويحسب
 ظل اليهود عن الصراط وأدبروا إن اليهود إلى الخيانة أقرب
 قل لليهود دخلتموا في مأزق لن تريحوه وما تسامح يعرب
 حلفاؤكم حلفاؤهم من قبلكم ولهم إلى رد الصداقة منكب (٦٤)

أما الشاعر - صقر بن سلطان القاسمي - فإن اغتصاب فلسطين وتشريد شعبها، واضطهاد أهلها، كان يمثل عنده قمة المأساة في تاريخ العرب، ولذلك حفل ديوان القاسمي بالعديد من القصائد التي تصور هذه المأساة وتستحث العرب على الثورة، وإعلان الجهاد لتحرير فلسطين، وغالباً ما يربط القاسمي موقفه من الواقع بذكرى الماضي المجيد ودور البطولات العربية فيها هو في إحدى قصائده يتناول فيها مأساة فلسطين منطلقاً من معركة اليرموك الخالدة مخاطباً فيها خالد بن الوليد متمنياً لو يعود مرة أخرى ليقود جحافل المسلمين لإنقاذ فلسطين:

رهين البلى قم وانفض الترب إننا بأرواحنا جندنا فهل أنت قائد
 فلو شاهدت عينك في القدس خصمنا وفي «دير ياسين» تروع المشاهد
 لعز عليك العرب تسي نساؤهم ويوآد مولود ويقتل والد
 ويمتلك أحرام ويزهق آمن تقسم أوطان تهد مساجد
 فكم من شريد ظل من غير ملجأ يقضي الليالي وهو بالذل ساهد (٦٥)

وفي قصيدته «عتاب» نجد الشاعر - القاسمي - يبكي واقع أمته، واضاعتها لقطعة غالية من أرضها، وبؤس أهلها. ويعاتب العرب على خنوعهم وسكوتهم. ويخاطب النبي محمد (ص) ويتمنى لو أنه يطل على واقع أمته فيرى ما هي عليه من ضياع وفرقة:

(٦٤) نداء الخليج، سالم العويس، ج ٢، ٣٢.

(٦٥) ديوان صقر بن سلطان القاسمي، ص ١٥٦.

طه فـذاك أبي وأمـي كلهم
القدس أولى القبلتين سـليمة
وعلى ربي القدس الشريف قـذائف
ريـاه تضحـية كـثورة (خالد)
إنـي لأغـضى الطرف من خجل إذا
يمشـين في قر الشـتاء عـواريا
والعرب في شرق البلاد وغـربها
أهـلون بين تناحر وتـدابـر (٦٦)

أما الشاعر العُماني - السيد هلال بن بدر البوسعيدي - فإنه تمهزه مأساة فلسطين وضياها فيستصرخ بني قومه، ويدعوهم إلى انقاذها، ويعاتب العرب على قبولهم بالهدنة بعد أن شحذوا المهـم واستعدوا لاسترداد الحق. ولكنهم تراجعوا واختلفوا وقد نظم هذه القصيدة على ما يبدو أثناء حرب ١٩٤٨م لأن الشاعر يصف فيها التراجع العربي في الحرب، وقبول الهدنة. ثم مخاطبة الملك عبدالعزيز بن سعود، والملك فاروق، والملك فيصل في العراق ويستحثهم على تحرير فلسطين واستعادتها من المحتـصـب الصهيوني:

أكثر في القول بل أكثر في الخطب
جـردت سيفـا ولكن لا مضاء له
بنـي العـروبة هل طاب المقام لكم
تـهادنـون ولم تفلل مضاربكم
شـيخ المـلوك وعـود منكم قد سـبقت
فأين أبطال نجد أين ذاقتها
فاروق حـقق رجاء العرب فيكم وقم
أقلل - فديتك - وأعمل يا أخا العرب
كأنها السيف منسوب إلى الخشب
وفي فلسطين أشـلاء على هـب
يا للرجال لأمر غير مرتقب
تفدى فلسطين بالأرواح والنشب
وأين فرسانها من صفوة العرب
وانثر كنانة مصر المجد في الكتب (٦٧)

(٦٦) للمصدر السابق، ص ١٨٢.

(٦٧) ديوان السيد هلال بن بدر البوسعيدي، ص ١٠٥.

ويسترسل الشاعر في وصف مصر ودورها، وقدرتها على مواجهة الخطر الذي يهدد كيان الأمة. ثم يستنهض الشاعر أبناء العراق، ويخاطب الملك فيصل في أن يؤدي دوره لنصرة فلسطين واستعادة حقوق أبنائها. وما دام الشعر والشاعر في عمان فإننا نقف عند شاعر عماني آخر كان شعره صدى لمعاناة أمته، وصورة لواقعها المؤلم، إنه الشاعر - عبدالله الطائي - فله العديد من القصائد التي يتناول فيها القضية الفلسطينية ويصور فيها مأساة شعبها.

كما أنه يصور بأسلوب درامي. ثورة الانسان الفلسطيني وروح الفداء، ويمكننا القول أن - الطائي - في قصيدته هذه قد لجأ إلى الأسلوب الدرامي القصصي من خلال علاقة حب تنشأ بين المناضل الفلسطيني (وليد) وبين فتاة فلسطينية تدعى (فوز) يلتقيان على طريق النضال والمهر هو طريق التحرير والكفاح، وهنا نجد أن الشاعر بنموذجه الشعري هذا قد خرج عن النماذج التي عهدناها عند الشعراء الذين استشهدنا بأشعارهم بأسلوبها التقريري المباشر، ونبرتها الخطابية الوعظية التي تغلب على نواهجهم الشعرية:

تقول هذا وليد بالندا حادي
الله يحفظها من صولة العادي
تقول مثلك من يدعى لانجاد
وقد ركنت على شكوى واعداد
فيه مآثر قواد واجناد
أن أدعو القوم نحو العود للدار
.....

أورى به نار آمال وأشواق
كأنه سوط موسى في النسا باقي
لقدس مذلحها شذاذ آفاق
وما سوى فوز من آثاره راقي (٦٨)

وأرهفت فوزُ نحو الصوت مسمعا
لييك يا دعوة ما زلت أرقبها
وفي الصباح أتته فوز شاكرة
مال الجميع إلى الشكوى على ضعف
بعثت في النشء حب الثار فانتفضت
عاهدتك اليوم أن أفنى الحياة على
.....

وكان في قلبه من حبها قبسٌ
ريح الهوى ما عصا سلطانه أحدٌ
هذا وليد يبيع العمر محتسباً
قد ناله السهم حتى كاد يأسره

(٦٨) النجم الزاحف، عبدالله محمد الطائي، ص ٥١.

ونقف عند شاعر كان لقضية فلسطين صدى في شعره وأعنى به الشاعر - أحمد محمد الخليفة - فالشاعر أحمد الخليفة يخاطب أبناء الأمة العربية طالباً منهم أن يصدقوا الوعد ، ويوفوا بالعهد ويسارعوا إلى حمل السلاح في سبيل تحرير فلسطين :

بشرونا هل ليوم الزحف نية	يا دعاة الحق يا أهل الحمية
ومتى الميعاد حتى تلتقي	في فلسطين الجيوش العربية
قد سئمنا الصبر حتى أننا	لم تعد فينا من الصبر بقية
وكرهنا كل قول بعده	لم تنفذ خطوات عملية
وإذا المغبون داسوا حقه	ثار في وجه العوادي والرزية
يا دعاة الحق أن الملتقى	بشرونا هل ليوم الزحف نية
جددوا الميثاق حتى تلتقي	في روايتها صباحاً أو عشية (٦٩)

وقصائد - أحمد خليفة - تتسم ببساطة ، وعفوية وتلقائية تصل بها أحياناً إلى حد نظم الأفكار والمعاني القريبة وما يتداوله الانسان العادي في الحياة اليومية ، وبلغت تقريرية مباشرة . وتفتقر إلى الصور الشعرية . وإن كانت بساطة اللغة وسلاسة الأسلوب تسمو ببعض قصائده إلى حد ما .

وقد يكون الشاعر الكويتي - خالد الفرج - من أكثر الشعراء في هذه المنطقة منذ الأربعينيات وعياً بالقضايا العربية ، وتفاعلاً معها ، وقضية فلسطين تأخذ حيزاً كبيراً في شعره ، ويتدفق شعره السياسي والوطني بعاطفة متأججة وثورة على الواقع الذي تعيشه أمته ، ويتميز أسلوب الشاعر خالد الفرج في معالجته لمثل هذه القضايا بالتفهم والسخرية ، كما أشرنا إلى بعض نهاذجه وموقفه من جامعة الدول العربية . ها هو يتناول «وعد بلفور» وزير خارجية بريطانيا آنذاك والذي أعطى بموجبه وطن قومي لليهود في فلسطين حيث كانت فلسطين تحت الانتداب البريطاني فيخاطب الشاعر بلفور بأسلوب ساخر:

(٦٩) المناهضة الأربعة (بقايا الغدوان) ، أحمد الخليفة ، ص ١٩ .

بلفـور إن الـيوم عـيـذ
 وعليك أكـليل السـعادة

 هل كان وعـذك منـزلأ
 أم أنت تمـثال الـوفاء
 جازيت أخوانـ السـموأل
 هم أزروك فجـازهمـ

 ويصور موقف العرب من الهدنة بأسلوبه الساخر، وتهكمه المرير على حال أمته، وما آلت إليه من تخاذل، وتراجع، وتكوص عن العمل الجاد وانشغالها بالخطب الجوفاء الرنانة، فيقول من قصيدة تحت عنوان «الهدنة» :

بين اليهود وبين قومي هدنة
 فيه النصال على النصال تكسرت
 لم يمسك الغربال منهم واحدا
 صورّ تراءت فوق شاشة مسرح

 قد خُزّفت حتى غدت غربالا
 وبه نخلنا للخطوب رجالا
 حتى ولا وعدأ ولا أقوالا
 ومتى لمست لمست ثم خيالا (٧٠)

 وإذا الموائد في الولائم صفت
 هي من كلام الليل لما أشرقت
 وإذا اليهود بغوا رأيت كفاحهم
 الطبل يدوي حين يقرع بالعصا

 فاسمع عراضا تُنتقت وطوالا
 شمس «الحقيقة» ذوبته فسالأ
 بالاحتجاج صياحهم يتمالأ
 والقوم ليسوا منه أحسن حالا (٧١)

(٧٠) خالد الفرع، حياته وأفكاره، خالد سعود الزيد، ص ٤٧.

(٧١) المصدر السابق، ص ٥٣.

وفي قطر تقف عند الشاعر - عبد الرحمن المعاودة - فقد تناول القضية الفلسطينية في شعره، وصور مأساة الشعب المشرّد، وناشد العرب الوقوف في وجه الخطر الصهيوني، وقد تناول هذه القضية في أكثر من مناسبة ففي إحدى قصائده التي نظمها بمناسبة جمع التبرعات لفلسطين يرضى فيها الشاعر حال الأمة وضياع أوطانها، ونهب العدو لخزائنها: (٧٢)

وهدم صرح للحنيفة قائم
ونال من الاسلام من هو ناظم

ثم يناجي الشاعر الماضي ويستعيد ذكرياته المجيدة، وكيف بنى أولئك الأبطال مجد هذه الأمة في عهد الراشدين وبنى أمية، والعباسيين. ويتقل الشاعر إلى مناشدة العرب إلى الوقوف في وجه العدو، والمحافظة على أمجاد الأمة، وصيانة أوطانها:

بنی الملة الفضلى ویا خیر أمة
أغیثوا فلسطین الشهیدة أنها
أغیثوا یتامی ما لها من یتیمها
لی ساحها تمزی العلی والمکارم
مآسی تباری کلها ومآثم
وأشتات قوم قد أهینوا فقاموا (٧٣)

وعندما أعلنت هيئة الأمم قرار التقسيم عمت الإحتجاجات والمظاهرات أرجاء الوطن العربي معلنة رفضها لهذا القرار الجائر، وتعالّت أصوات الشعراء في كل مكان تصور حجم المأساة وتحمس الجماهير العربية للثورة ومقاومة هذه المؤامرة.

ويرتفع صوت الشاعر - المعاودة - في قصيدة حماسية بهذه المناسبة داعياً الشباب العربي إلى الثورة وحمل السلاح للدفاع عن الوطن السليب فمن قصيدة تحت عنوان «يا لثارات قومنا» ألّفها في البحرين آنذاك أمام تظاهرة شعبية يقول فيها :

(٧٢) ديوان المعاونة، ص ٣٠.

(٧٣) المصدر السابق، ص ٣٩.

حبذا الموت في ظلال البنود حبذا حامي الحي من شهيد
 ها هي العرب قد تنادت إلى الموت تلبسي نداء رب حميد
 حكمت هيئة اللصوص علينا حكم ابليس اللعين المريد
 لكن الحق فوق حكمكم اليوم برغم الوعيد والتهديد
 يا لثارات قومنا في فلسطين فقد دهموا بشر اليهود (٧٤)

ويستمر الشاعر - كعادته - الماضي وأجاده لإثارة مشاعر أبناء الأمة وإيقاظ ضمائرهم، وحثهم على العمل والجهاد في سبيل مواجهة الأخطار التي تحيق بهم، ويمتاز المعادة بأسلوبه الخطابي الحماسي، وقرب معانيه وأن كان هذا له جانبه السلبي من الناحية الفنية في مجال الشعر. حيث تطنى النبرة الخطابية والأسلوب المباشر على الصور الفنية، والإيحاء والظلال التي تسمو بفن الشعر.

والحقيقة أن النزعة الإصلاحية، والتوجه المباشر للجماهير ظاهرة واضحة عند معظم الشعراء الذين أطلقنا عليهم شعراء الإحياء. وذلك يرجع إلى تأثرهم بالشعر العربي التقليدي الذي بطبيعته يميل إلى الوضوح، ويخلو من الخصائص الدرامية، وتغلب عليه النبرة الخطابية، وتراجع فيه الصور والخيال، ليحل محلها في الغالب الصفة التقريرية الواضحة. ويقترب من أسلوب الوعظ والإرشاد، ومعظم الشعر الإصلاحية ينهج هذا النهج، ولذا نجد هذه الظاهرة في شعر العديد من الشعراء الذين مثلوا دور الإحياء والإصلاح في الأدب العربي الحديث من أمثال: شوقي (٧٥)، وحافظ إبراهيم في مصر، ومحمد مهدي الجواهري، والزهراوي في العراق، وغيرهم من الشعراء. فبالإضافة إلى ما ذكرناه من أن طبيعة الشعر العربي الكلاسيكي تميل إلى الوضوح والنبرة الخطابية، فإن الواقع العربي وتصور هؤلاء الشعراء لدورهم الإصلاحي لاستنهاض

(٧٤) لسان الحال، جبالرحمن للمعادة، ص ٤٤.

(٧٥) الحقيقة أن شوقي يمزج بين التقرير والإيحاء بمقدرة حجية ولذا فشره أبقي وأدوم من شعر المناسبة ويكفي أن نزل لذلك هنا بقصيدته في ضرب القرنسيين للمشق:

ففي القتل لأجبال حلال وفي الأسرى فدى لهم وحتى
 وللراية الحمراء باب بكل يد مفرجة يسدق

الأمة ، وحفز المهتم لدى الشعب العربي ، قد جعل هؤلاء الشعراء يتجهون إلى الأسلوب المباشر، ولسنا بحاجة إلى تكرار ذكر النصوص التي تدعم رأينا، فمعظم النماذج التي أوردناها تسير في هذا الاتجاه، لأن الشعراء في المنطقة إلى جانب ثقافتهم التقليدية، ونهلهم من منابع الشعر العربي القديم، كانت رؤيتهم لوظيفة الشعر والشاعر قد جعلتهم يتجهون إلى الجاهز مباشرة، ويعفوية وتلقائية لأن الهدف الأساسي عندهم هو استثارة الجمهور وشحنهم، ولأن الغاية عندهم هي التوجه للجمهور والتأثير عليه ومن هنا كانت التضحية بالجانب الفني . بالإضافة إلى ذلك فإن غياب النقد، وعدم تغلغل المفهوم الحديث للأدب في ثقافة هؤلاء الشعراء كلها أمور قد جعلت الشعراء في هذه المرحلة يتجهون إلى الأسلوب الخطابي المباشر، ويطغى أسلوب الأمر، والاستغاثة في شعرهم .

أما لغة الشعر فكانت في الغالب تميل إلى استخدام المفردات الشائعة القريبة من الجمهور ولكنها اللغة الفصيحة، فالمفردات عندهم مألوفة وعادية . وهذه الظاهرة نجدها في شعر عبدالرحمن المعادة، وعبدالله الطائي، وسلطان بن صقر القاسمي، وأحمد محمد الخليفة، فهؤلاء الشعراء تتمثل في شعرهم تلك اللغة السهلة المألوفة، القريبة في معانيها كقول الشاعر - سلطان القاسمي :

راية الحق يا شباب البلاد مزقتها بالغدر كف الأعادي
والفخار العظيم بكفيه ذلاً أن توالى على علاه الأيادي
واللغة نفسها نجدها عند الشاعر - سالم العويس - الذي يخاطب الاستعمار مهدداً
متوعداً بأسلوب تلقائي عفوي مباشر:

يا من غزانا أتجو من أراضينا فإن نجوت فما تدري بماضينا
قتل النبيين لن ينسأ غابرننا وما نسيناه فادروا كيف تبينونا
فهذه النماذج الشعرية تفتقر إلى الصور الشعرية، والخيال المجنح، الذي يسمو بالأسلوب من التعبير المباشر إلى الأسلوب التصويري الإيحائي . وإن كنا لا ننكر أن لغة هؤلاء الشعراء كانت مشحونة بشويرة عاطفية صادقة في التعبير عن نفسها، ولكن الأسلوب لم يتجاوز في أحيان كثيرة اللغة الثرية المنظومة .

ولكن ليست كل النماذج الشعرية التي سقناها تسير في هذا الاتجاه، أو تتسم بمثل تلك الخصائص، بل هناك بعض الشعراء الذين يتسم شعرهم من حيث اللغة أو المفردات بشيء من الجزالة، والعودة إلى اللغة القاموسية في شعرنا العربي القديم، ويمكن أن نلاحظ هذه النماذج في شعر - صقر الشيب، والشاعر - أحمد بن يوسف الجابر، وعبدالله بن علي الخليلي، والسيد هلال بن بدر البوسعيدي، فهؤلاء الشعراء تتمثل في شعرهم التراكيب والصور، والمفردات التي تقترب من لغة الشعر القديم، كقول الشاعر - هلال البوسعيدي:

تهادنون ولم تغفل مضاربكم يا للرجال لأمر غير مرتقب
.....

جردت سيفاً ولكن لا مضاء له كأنها السيف منسوب إلى الخشب
ولا شك أن الصلة القريبة بين هؤلاء الشعراء، وبين التراث العربي في الشعر قد جعلهم يستعيدون الكثير من التراكيب والمفردات، والصور، كقول صقر الشيب: (٧٦)

فإن تصدموهم كفكوا من شروهم وإلا أتوا منكم على الشخت والجأب (٧٧)
.....
تحسوكم حتى يــــروا أنهم رءوا ولا ريّ ما شاموا الثالة في القعب (٧٨)

ولكن رغم ذلك نقول أن لغة الشعر عند هذا الفريق كانت تمثل في الغالب لغة الوسط بين الصعوبة، والسهولة، ولكن الالفاظ المعجمية أكثر بروزاً عند هؤلاء، من الفريق الأول حيث وجدنا أن اللغة السهلة المتداولة هي السمة البارزة في شعرهم.

(٧٦) ديوان صقر الشيب، ص ١٠٧

(٧٧) الشخت: الدقيق

الجأب: الغليظ

(٧٨) شاموا: أبصروا

الثالة: البقية من الطعام أو الشراب

والقعب: القلح الضخم.

القضايا العربية لدى شعراء الأحياء

المصادر والمراجع

- ١- حركة البعث في الشعر العربي - د. ماهر حسن فهمي / مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
- ٢- الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة - علي المحافظة / الاحلية للنشر والتوزيع - ط (٣) بيروت، ١٩٨٠م.
- ٣- العرب - ادوارد عطية / الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦١م.
- ٤- الحركات القومية، ج١ - د. نور الدين حاطوم - ط (٢) دار الفكر.
- ٥- الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر - د. محمد محمد حسين ط (٢) مكتبة الآداب بالجامعة، القاهرة، ١٣٨٢هـ.
- ٦- دور الأدب في الوعي القومي العربي (بحوث - ندوة) / مركز دراسات الوحدة العربية - ط (٣) بيروت، ١٩٨٤م.
- ٧- نداء الخليج، (ديوان) - سالم بن علي الموسى (جزءان) / ط (١) مطابع دار الشعب، عمان - الاردن، ١٩٧٩م.
- ٨- تفحات الخليج - عبدالله سنان محمد - ط (١) الكويت، ١٩٦٤م.
- ٩- ديوان المريض - ابراهيم المريخ ط (١) الكويت، ١٩٧٩م.
- ١٠- ديوان المناقيد الأربعة - أحمد محمد آل خليفة - ج١ البحرين بدون.
- ١١- ديوان الستالي - أبو بكر أحمد بن سعيد الخروصي، سلطنة عمان، ١٩٨٠م.
- ١٢- ديوان الشعر الكويتي - د. محمد حسن عبدالله / وكالة للطبوعات، الكويت.
- ١٣- ديوان صقر الشبيب - جمعه أحمد البشر الرومي // مكتبة الأمل، الكويت بدون.
- ١٤- ديوان الخليلي - عبدالله بن علي الخليلي - سلطنة عمان، ١٩٧٨م.
- ١٥- ديوان صقر القاسمي - صقر بن سلطان القاسمي / دار العودة - بيروت، ١٩٨٩م.
- ١٦- الفجر الزاحف - عبدالله محمد الطائي / مطبعة الضاد، حلب - سوريا، ١٩٦٦م.
- ١٧- وداعاً أيها الليل الطويل - عبدالله محمد الطائي، بيروت، ١٩٧٤م.

- ١٨- ديوان أحمد يوسف الجابر - جمع وتحقيق د. يحيى الجبوري - د. محمد كافود، الدوحة - قطر، ١٩٨٣م.
- ١٩- لسان الحال عبدالرحمن المعاودة، البحرين، ١٣٧٣هـ.
- ٢٠- ديوان المعاودة - عبدالرحمن قاسم المعاودة - ط ١ البحرين، ١٩٤٢م.
- ٢١- القطريات خط عبدالرحمن قاسم المعاودة، قطر، ١٣٧٧هـ.
- ٢٢- دوحة البلايل - عبدالرحمن قاسم المعاودة، قطر، ١٩٦٠م.
- ٢٣- القومية العربية في الأدب الحديث - د. محمد زغلول سلام / دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٩م.
- ٢٤- أديباء الكويت في قرنين، خالد سمود الزيد - ج ١ ط ٢ للطبعة العربية، الكويت، ١٩٦٧م.
- ٢٥- ديوان هلال بدر البوسعيدي - تحقيق محمد علي الصليبي، عمان، ١٩٨٥م.
- ٢٦- الشعر المعاصر في البحرين - علوي الهاشمي - بغداد، ١٩٨١م.
- ٢٧- خالد الفرج حياته وأثاره - خالد سمود الزيد - ط ٢ الكويت، ١٩٨٠م.

«معجم أسماء العرب»: إضاءة ونقد (١) *

أ. د. عبدالعزيز مطر

أستاذ ورئيس قسم اللغة العربية

أولاً : تعريف بالمعجم

فتحت المكتبة العربية ذراعيها، وبسطت أساريها، هذا العام، مرجحة بالقادم الجديد من عُمان . . ليهدي إلى العرب ثمرة يانعة من ثمار بحث ميداني لغوي اجتماعي ثقافي، أسهمت في إعداده، وتولت إخراجه صفوة مصطفىة من الأساتذة والباحثين العرب . . هذا القادم الجديد من عُمان هو «معجم أسماء العرب» الذي يشتر بصدر «سجل أسماء العرب» و«دليل أعلام عُمان» و«منهج البحث في أسماء العرب»، ومنها جميعاً تتألف «موسوعة السلطان قابوس لأسماء العرب».

يقع المعجم في مجلدين، وعدد صفحاتها: ١٩٠٠، ويضم: ٩٩٤٠ مدخلاً تحتها: ١٨٥٠٩ من الأسماء التي تمثل أكثر أسماء الناس شيوعاً في العالم العربي. وبين نسبة شيوع كل اسم طبقاً لما جمع من أسماء اثني عشر بلداً عربياً. ويحقق -اجتهاداً- الأصول اللغوية لهذه الأسماء، ويحدد المعنى الذي روعي في الاسم عند التسمية، ويختار من الشخصيات التاريخية بعض من سمو بهذا الاسم . . وقد رتب ترتيباً ألفبائياً حسب نطق الاسم، فهو أشبه بدليل الهاتف وبمعجم «المتجدد الأبجدي» و«الرائد» و«لاروس» المعجم العربي الحديث!.

اختيرت الأسماء التي اعتمدت للدراسة وعددها: ١٩٧,٠٠٤, ٤ من أدلة الهاتف، وسجل المشتركين في خدمات الكهرباء والمياه، ونتائج الامتحان في المراحل التعليمية المختلفة، وسجلات المدارس والمعاهد، ونتائج الانتخابات في الوحدات المحلية والبلدية.

يتألف كل مدخل في المعجم من خمسة مكونات هي: العنوان أي الاسم الذي تتأوله الدراسة، وتحت هذا العنوان أربع فقرات متكاملة ومترتبة على هذا النحو (١) الاسم (٢) المعلومات الإحصائية (٣) المعلومات اللغوية (٤) المعلومات الاجتماعية (٥)

المعلومات الموسوعية^(٦) ويرمز لكل فقرة من هذه الفقرات برمز خاص كما يتبين من المثال الآتي:

المدخل: صقر (الصقر، باصقر، بن صقر) ويكتب بالخط الأسود وينط أكبر، وهذا هو العنوان.

□ هذا المربع للفقرة الإحصائية، وتحتها ما يلي:

إحصائيات الاسم في العينة (١٠٣٩١٦ اسماً): صقر: أول (١٤٤) [أي ورد صقر اسماً أول ١٤٤ مرة في العينة]. ثان (٢٠٩) [أي ورد في اسم الأب بهذا العدد]. أخير (٦٦٧) وهو اللقب.

⊖ هذه الدائرة رمز للفقرة اللغوية، وتحتها ما يلي:

من (ص ق ر) وزن فَعْلٌ وهو: نوع من جوارح الطير، يستخدم في الصيد، واللبن الشديد الحموضة. وشدة وقع الشمس وحدة حرّها.

△ مثلث متساوي الساقين، ويرمز إلى النطق المحلي (اللهجة) وتحت ما يلي:

من صور النطق المحلي: صار، صكر، يستخدم للذكور، ويملح ب: صفور.

من صور استخدامه اسماً أخيراً أنه اسم عائلي في السعودية والكويت ومصر [ملحوظة: نسي كاتب مادة (صقر) أن من صور النطق المحلي لصقر (صكر بكسر الكاف) كما هو في الخليج العربي وبلدان أخرى. وكتب صورة التمليح بالقاف الفصحى دون ضبط، وصيغة التمليح في الخليج العربي: صَكُور، مثل: خلود].

▽ مثلث قاعدته إلى أعلى، ويرمز إلى بعض من سموا بهذا الاسم من العرب القدامى والمحدثين، وتحت: عبدالرحمن بن معاوية بن هشام الأسوي، صقر قرش، الداخل... ويعرف المعجم به في ستة أسطر، وبعده: صقر بن سالم الشبيب الشاعر الكويتي (في سطرين) وصقر الرشود من رواد المسرح في الكويت (في سطرين) ومحمد عزت صقر (زجال مصري) في سطر.



هذه إضاعة خاطفة، تكشف في سرعة أبعاد معجم متميز، صدر عن فكر سديد وجهد جهيد، معجم يقول لأبناء العروبة: هذه أسماؤكم وسمايتكم، وهذه فلسفة تسمياتكم، وهذه أصول ألفاظها ودلالاتها. فتخيروا منها لأبنائكم، وحافظوا على هويتكم وشخصيتكم ولغنتكم وتاريخكم. .

ثانياً: ملاحظات في المنهج

الترتيب

جنح واضعو المعجم إلى ترتيب الأسماء فيه كما يرتب دليل الهاتف، وكما رتب بعض المعاجم اللبنانية المتطرفة، وهذا يهدم أساساً من أسس اللغة العربية، وهو أنها لغة اشتقاقية تنظم كلماتها في أسر، وتربط فروعها بأصولها. وهذا الترتيب الشكلي الذي جنحوا إليه يفرق شمل هذه الأسر، ويمزق وحدة المادة، ويحطم أصول الدلالات، ويلجئ إلى التكرار كلما بين واضح المعجم معنى اسم من الأسماء.

انظر مثلاً إلى الأسماء المشتقة من الأصل (ح م د) فنسجدها مبعثرة في أرجاء المعجم، فالاسم (أحمد) في صفحة: ٥٦ والاسم (حمد) في صفحة ٤٥٤ والاسم (عمود) في صفحة ١٥٤٢ والاسم (محمد) في صفحة ١٥٥٠ والاسم (نعمده) في صفحة ١٧٤٩ وهكذا. .

من أثر لجوئهم إلى هذا الترتيب الألفبائي الشكلي اضطرابهم أحياناً في بيان أصل الكلمة ووزنها، كما حدث في اسم (مكيوي) في صفحة ١٦٦١ فقالوا إنه من (كوي) فلما وزنوه قالوا (فُكَيْتِي) أي أنهم اعتبروا الميم أصلية فهي فاء الكلمة على هذا، على حين أن فاء الكلمة حسب الاشتقاق هي الكاف!! وزاد اضطرابهم في قولهم: نسبة إلى (مُكَيو) تصغير المكاء. وعلى هذا تكون الميم أصلية. وزادوا على اضطرابهم اضطراباً ثالثاً فشرحوا (المكاء) بأنه جِجر الثعلب والأرنب ونحوهما (١٦٦٢) والصواب: جُجُفر بتقديم الجيم المضمومة على الحاء لا العكس!!

في تفسير الأسماء

● من التفسيرات المضحكة لأصول الأسماء قولهم في تفسير اسم (مَيْلُود) بأنه مأخوذ عن الكلمة اليونانية (ميلوديا) بمعنى : لحن وغناء، صفحة ١٧١١ ولو درسوا اللهجات العربية المعاصرة لعلموا أن (المَيْلُود) هو المولود. وقد سجلت ذلك في دراستي للهجة البدو في صحراء مصر الغربية، ويوم (الميلود) عندهم هو يوم المولد. . .
لقد شطح الخيال شطحة دفعت بالاسم العربي إلى أن ينتمي إلى جمهورية أفلاطون، ولو صح تفسير المعجم لكان هذا الاسم جديراً بأن يكون اسماً لأنثى، وقد بين المعجم أنه اسم للذكور.

● المحررون الذين عهد إليهم التفسير اللغوي للأسماء حفظوا شيئاً وغابت عنهم أشياء، وعلى سبيل المثال : قدموا في تفسير اسم (نافجة) وهي من أسماء الإناث بعض المعاني ونسوا معنيين مهمين هما : النافجة، وعاء المسك وهي معربة عن (نافة) وجاء في (المصباح المنير) أنها عربية سميت لنفاستها، من نفجته إذا عظمت. والمعنى الثاني الذي نسوه أن العرب في الجاهلية كانوا يسمون البنت (النافجة) ويقولون للرجل إذا ولدت له بنت : «هنيئاً لك النافجة» أي البنت، لأنها تعظم مال أبيها حيث يزوجهها ويأخذ مهرها ويضمه إلى إبله فينفجها أي يرفعها. وهذان المعنيان اللذان أوردهما هما الأنسب في تسمية البنت.

ليس المهم في تفسير الأسماء أن تورد لفظ المعجم اللغوي، بل المهم أن تربط بين اللفظ والمعنى، وأن تتخير ما يناسب التسمية !

● المعروف أن الاسم العربي القديم (البحرين) كان يطلق على المناطق الممتدة من (عُمان) إلى (البصرة) وأن اسم (البحرين) الذي يطلق على الدولة يختلف عن المعنى التاريخي، فقد كانت (البحرين) الحالية تسمى باسم : (دلون) و(تيلوس) و(أوال).

هذه حقيقة لدى دارسي تاريخ شرقي شبه الجزيرة العربية والخليج، وقد اختلط هذان المدلولان عند محرر مادة (البحراني) في المعجم حيث قال : (وزن القَعْلَانِي نسبة إلى البحرين دولة عربية) وكان الأدق أن يذكر المدلولين حتى لا تختلط الأوراق، ويلتبس

من ينسب إلى (البحرين) بالمعنى الجديد، والمعنى القديم، وقد أورد المعجم أسماء أربعة بحرانيين دون تحديد.

غياب التنسيق

● في الأعمال الموسوعية يناط بلجنة التنسيق القيام بالربط، والتحيلولة دون التكرار والتناقض، والتأكد من الإحالات وذكرها في مواطنها، وتحقيق المواءمة بين الأساليب المختلفة، والتثبت من التزام المنهج.

ولكن الأمثلة الآتية تدل على خلل في التنسيق في «معجم أسماء العرب»: - المصادر التي اختيرت منها عينة البحث (١٠٣٩١٦) ينبغي أن تكون معينة ومحددة، وإذا تكررت في المقدمة يجب أن تعاد بنصها دون زيادة أو نقصان.

ولكن الذي حدث في هذا المعجم يدل على غيبة التنسيق، ففي صفحة (هذه الموسوعة) ذكر: دليل التلفون، ونتائج الناجحين وشهادات الميلاد، وسجلات أعضاء النوادي وقوائم العاملين وغيرها من المصادر.

وفي صفحة ١٨ لم تذكر شهادات الميلاد مع أهميتها. وذكرت أسماء الفائزين في انتخابات الوحدات المحلية والبلدية، وأسماء المشتركين في خدمات الكهرباء والمياه، وأسماء تلاميذ المدارس الابتدائية والإعدادية، وأسماء طلاب الشهادة الثانوية ونتائج امتحاناتها.

ويتضح من المقارنة اختلاف المحررين وغياب التنسيق. ونظراً لأن مصدر العينة من أهم مقومات المنهج كان الواجب توحيد هذه المصادر وجمعها وذكرها محددة دون اختلاف.

- من أمثلة غياب التنسيق أيضاً: في صفحة ٢٨٢ ذكر اسم (جاسب) دون ذكر معناه اللغوي. وأحيل إلى اسم (قاسب) وكان المفروض أن يذكر في صفحة ١٣٦٢ ولكن لم يذكر!

- في تفسير اسم (مريم) في صفحة ١٥٨٩ قيل: إنها في العبرية «مريام» بمعنى

«البدينة» السمينة. والصيغة اللاتينية منه : ماريا، وجاءت منه صيغ ماريان وماري وللتمليح : ماريتا.

ولكن محرر مادة (ماري) في صفحة ١٥١٧ - وهي الصيغة الإنجليزية لمريم - قال : معناه : السيدة أو «بحر الآلام أو الأحران» !
فأي التفسيرين نصدق : البدينة كما جاءت في مادة (مريم) أو السيدة كما في مادة (ماري) ؟ وأين التنسيق ؟ !

أيهما المخزنجي ؟ !

● من الشخصيات المعروفة في مصر : أديبان يتفقان في اللقب العلمي وفي الاسم الثلاثي ، فكلاهما يسمى : الدكتور محمد كامل حسين . .

واعتاد المثقفون أن يميزوا بينهما بأن يقولوا عن الأول : الطبيب أو مدير جامعة عين شمس ، وهو مؤلف (قرية ظالمه) أو عضو مجمع اللغة العربية . وعن الثاني : أستاذ الأدب المصري ، أو الأستاذ بكلية الآداب ، أو الباحث في الطائفة الإسماعيلية .

ولكن هناك لقباً يعرفه القلائل يميز أحدهما عن الآخر ، فالدكتور الطبيب مدير جامعة عين شمس ينتسب إلى أسرة «المخزنجي» وهي عائلة معروفة بهذا الاسم في «سُجْك» بمحافظة المنوفية .

فماذا حدث في «معجم أسماء العرب» ؟ حدث خلط للأوراق ، فوضع أستاذ الأدب في كلية الآداب تحت اسم : (المخزنجي) في صفحة ١٥٥٧ ، ووضع (المخزنجي) الحقيقي تحت اسم : (كامل) في صفحة ١٤٣٦ حيث قالوا : محمد كامل حسين ، طبيب ولغوي . . إلخ . فأين التنسيق .

النطق المحلي

● يهتم المعجم بنطق الاسم باللهجة المحلية . وقد نص على ذلك في مقدمته وطبقته اللجنة واضعة المعجم . ولكن دون نص على اللهجة أو المكان الذي تغير فيه الاسم

الفصيح، فضاعت عائشة في سوق الغزل - كما يقول المثل -!! ويبدو أنهم اصطدموا بعدم معرفة اللهجات المعاصرة فاكتفوا بعبارة: «من صور النطق المحلي» وقد ترتب على ذلك نسيانهم صوراً من النطق المحلي في بعض الأسماء، ومن ذلك:

- في مادة (المهتدي) في صفحة ١٦٩٥ قال المعجم: «من صور النطق المحلي: المهتدي». ولم يذكر النطق المحلي (في قطر) وهو: «لمهتدي». وقد يحتاج واضعو المعجم بأنهم لم يذكروا جميع صور النطق. والرد عليهم: أنهم نصوا على أن المهتدي اسم عائلي في قطر.

- في مادة (هيا) في صفحة ١٨٣٧ ضبط اسم هيا بتشديد الياء، ولو رجعوا إلى النطق المحلي في الخليج لوجدوا الياء مخففة.

- في مادة (اللومي) في صفحة ١٥٠٥ ذكر من صور النطق المحل (اللومي) وعد أصلها الفصيح: اللوم أي العتاب والتأنيب.

وقد فات المحرر أن يكون اسم «اللومي» صورة من النطق المحلي للَيُمُون، فقد كان العامة من أهل صقلية وأهل تونس (ويوجد بها لقب اللومي) في القرن الخامس الهجري يقولون: لُومِيَة وجمعها لُومي، بدلاً من لَيُمُونَة وجمعها لَيُمُون. ولا يزال اللومي دالاً في الخليج العربي على الليمون المجفف. ويتردد في بعض الأغاني الخليجية.

- في مادة (الكوّاري) في صفحة ١٤٧٦ قال المحرر: «من صور النطق المحلي: لِكُواري، لِنشوارِي، لِنشوارِي» وأسأل واضعي المعجم، وأسأل أهل قطر جميعاً: هل سمعوا من يقول: لِكُواري بدل الكوّاري؟ يقولون في المهتدي: لمهتدي. نعم، ولكن في الكواري: لا. إن لهذا النطق قاعدة صوتية يعرفها من درس لهجة الخليج. وذلك فضلاً عن نطق لِنشوارِي وِلِنشوارِي!!!

الخيّل أو الطير؟

● إذا كان اللقب قد التبس على بعض محرري المعجم فأعطى اللقب لغير أهله، فإن كلمتين في بيت من الشعر قد التبستا على بعضهم، ربما لاعتنادهم على ذواكرهم في

رواية الشعر . . في مادة (اللَّهْي) في صفحة ١٥٠٠ جاء هذا البيت هكذا:
خَيْرٌ بَنُو لِبٍ فَلَا تُكْ مُلْغِيَا مقالة لِبٍ إذا الخيل كَرَّتِ
ونلاحظ على هذا البيت ما يلي:
أولاً - قولهم: مقالة لِبٍ، صوابها: مقالة لِهْيي
ثانياً - قولهم: إذا الخيل كرت، صوابها: إذا الطير مرت.

وإنما قلنا: إذا الطير مرت، مع احتمال أن تكون (الخيل كرت) رواية ولو ضعيفة،
لأن المعنى يقتضي «الطير» لا «الخيل» حيث اشتهر عن بني لِبٍ، وهم جماعة من بني
نصر بن الأزد، أنهم أزعجُ الناس للطير وأعلمهم بالعِياقة، وفيهم يقول كثيرٌ عزة:
تِيَمَّمْتُ لِهْيَا أَبْتَغِي الْعِلْمَ عَنْهُمْ وقد صار عِلْمُ الْعَائِفِيْنَ إِلَى لِبٍ
والزجر والعِياقة إنما هما للطير، أي الاعتبار بأسمائها وأصواتها وعمرها وأنوائها،
ويتسعد أو يتشاءم بها . فورود الخيل هنا مفسد للمعنى المراد . ويبدو أن المحرر اختلط
عليه الشطر الثاني من البيت، فوضع: الخيل كرت بدل: الطير مرت .

الكويتي

● في التفسير اللغوي للأسماء، وبخاصة في معجم كهذا، لا بد من ذكر أصل
الاسم ومعناه موثقين . . ولكن جاء في تفسير (الكويتي) صفحة ١٤٨٠: نسبة إلى
الكويت تصغير الكوت بمعنى المدينة، وفي تفسير (الكويتي) صفحة ١٤٧٧: «نسبة إلى
كوت بمعنى المدينة أو الحصن» .
وأقول:

- ١- من أية لغة جاءت كلمة كوت؟ إن تحريرها بهذا الأسلوب يوحي بأنها عربية وهل
هي كذلك؟
- ٢- لم تذكروا أنها هندية الأصل وهي في الهندية (KOTA) ويرى بعضهم أنها
برتغالية .

٣- ليس معنى (الكوت) المدينة، بل معناه في الأصل: القلعة أو الحصن وإن كان المعنى قد تطور لتصبح الكويت علماً على المدينة وعلى الدولة.

٤- قلتم في صفحة ١٤٧٧ كوت بمعنى المدينة أو الحصن وفي صفحة ١٤٨٠: بمعنى المدينة فأين الدقة؟!

عائلة الاستاذ شَلَشْ

● يتضح من المعجم أن اسم (شَلَشْ) من الأسماء العائلية في السعودية والعراق والأردن ومصر. . وفي هذا الانتشار مؤشر على أن هذا الاسم عربي. . وإن لم يوجد نصاً في المعجمات اللغوية.

ولكن مفسر الأسماء في المعجم رجح أن أصل هذا الاسم عبري، من الفعل شيلاش أي بثلت أو من الاسم العبري شلولش وقال: انظر شلاش (صفحة: ٩٤٠).

وأقول له: إذا كنت تستخدم الحرف (لعل) فلماذا لم تقل: لعلها (سَلَسْ) بالسين في اللغة العربية، من الفعل: سلس الشيء: سَهَّلَ ولان وانقاد سَلَساً (بفتحين) فهو سَلِسَ (بفتح فكسر) وأنت تعلم - يا سيدي - أن الشين في العربية ولهاجتا تكون صورة من نطق السين في اللهجات مثل شمش أي شمس، وفي المغرب من الفارسية مثل: شلجم وسلجم، وأنت تعلم أيضاً أن الشين العبرية تقابل السين في العربية مثل (إيش) أي إنس (رجل).

أو لماذا لم تتوقع أن تكون كلمة (شَلَشْ) صورة من صور نطق (شَلَشْل) أي خفيف سريع في عمله، والطيب النفس، وقد جاء السلسل بالسين والشين في معنى الخفة. والاحظ أن مفسر هذا الاسم أحال على مادة (شلاش) وعندما رجعت إليها في صفحة ٩٤٠ لم أجد لها تفسيراً؟!!

القرّدان

● إذا كان اللجوء إلى لغة أجنبية في تفسير اسم عربي دون دليل أمراً يؤخذ على

المعجم ، فإن اللجوء إلى اللغة العربية في تفسير اسم غير عربي مما يؤخذ عليه أيضاً . ومن ذلك اسم : الفَرْدَان (١٣٢٣) فقد قال مفسر الأسماء في المعجم «وزن فَعْلان : وصف من (فَرَد) يقال : فرد فرداً : انفرد وتوحد وفرد بالأمر والرأي : انفرد . وفردان : مثني فرد» .

والحقيقة : أن هذا الاسم فارسي . وأصله : باردان (بالباء المهموسة) ومعناها : الخمر ، والكأس . وهذه الباء الثقيلة المهموسة تقلب في اللغة العربية فاء . ويحتمل أن تكون كلمة (فَرْدان) مركبة من (فَر) بمعنى نور أو مكانة ، أو حسن . و(دان) بمعنى مكان أو زمان ، فكان عليهم البحث والنظر قبل أن يقولوا إن اسم (فردان) مثني فرد ، أو أن يصوغوا منه على فعلان أي متوحد . !!

السيدة نفيدة

● خرج مفسر الأسماء اسم (نفيدة) تخريجاً غريباً ، ولكنه - للحق - بدأ بالحرف (قد) حيث قال (صفحة : ٢٤٦) قد يكون الاسم مأخوذاً عن الاستخدام التركي للاسم (توحيدية) أي أن الترك نطقوا توحيدية هكذا : تفحيدة ثم تطورت إلى (تفهيدة) ثم إلى (نفيدة) .

وأقول : إذا لم يكن بأيديكم دليل على ذلك فاسمعوا هذا التخريج لاسم (نفيدة) : - أليس من المحتمل أن يكون أصلها العربي الصميم : تَوْفيدة ، مثل : تَوْحيدة ؟ وما التوفيدة على هذا ؟ «التَّوْفِيد مصدر للفعل وفَّده الأمير إلى الأمير ، والتوفيدة المرة من التوفيد . وقد يكون الأصل : تَنْفيدة ، من الفعل فَنَّد أي تبختر . والفتاد : المتبختر . - ثم أليس من المحتمل أن تكون نفيدة فارسية الأصل ، من (نَفِيدَن) أي إضاعة وضياء ؟ وقد جرى المعجم الذي ننقده على ذكر الاحتمالات في أصول الأسماء ، فلماذا لم يصنع ذلك مع السيدة (نفيدة) ؟ !

العم بيومي!

● إذا بحث بيومي عن اسمه فسيجده في المعجم (صفحة: ٢٣١) ولكن إذا رغب في معرفة معنى اسمه فلن يجده في المعجم لأن المحرر قد هرب بصنعة لطافة!
فقد قال: البيومي: يطلق على المتمسك بالطريقة البيومية، إحدى الطرق الصوفية المعروفة، ونسبة إلى (الييوم) قرية في محافظة الشرقية بمصر. فما معنى اسم هذه القرية؟ وما أصل (الييوم) هل هو اسم مصري قديم؟ هل هو عربي محرف؟ هل هو فارسي وأصله (بيو) أي عروس و(مي) بمعنى شراب أو خمر؟
لقد قلت إن المحرر (هرب) بصنعة لطافة!

ثابت قُطْنة

● ضربت كفاً بكف عندما قرأت في صفحة: ٢٦٥ اسم شاعر عربي معروف، جاء اسمه في المعجم هكذا (ثابت بن قُطْنة) أي أن اسم أبيه (قُطْنة) وهذا خطأ كبير.
فاسم الشاعر: ثابت قُطْنة، بإضافة (ثابت) إلى (قُطْنة) وتذكر المصادر أنه أصيبت عينه يوم سمرقند، فكان يحشوها بقُطْنة فأضيف إليها!
ولو أن المحرر ذكر هذه الحادثة في ترجمته لقلنا إن ذكر (ابن) خطأ مطبعي!!

أين الحاسوب؟

● في معجم يضم تسعة وخمسمئة (خمسمائة) وثمانية عشر ألف مدخل، لا مناص من الاعتماد على الحاسوب (الحاسب الآلي - الكمبيوتر) وهذا ما حدث فعلاً.
ومع ذلك فقد وجدنا في الفقرات الموسوعية أساء كررت، مما يدل على غياب الدقة في اختيار اسم الشهرة الذي يعتمد عليه في وضع الاسم في مكان لا يتكرر. ومن

ذلك :

- الكاتب عبد الحميد جودة السحار: له ترجمتان مختلفتان، أولاهما تحت اسم (جودة) في صفحة ٣٥٩ والأخرى في صفحة ٧٨٥ تحت اسم (السحار) وفي الترجمة الأولى لم يذكر تاريخ ميلاده. ولم يذكر محمد عبد الحليم عبد الله من الأدباء الذين نشر لهم السحار كتبهم، على حين ذكر في الترجمة الثانية. ولم يذكر في الترجمة الأولى أي عنوان من كتب السحار، على حين ذكرت ثلاث روايات تاريخية من أعماله.

- الشاعر علي محمود طه: له ترجمتان مختلفتان، أولاهما تحت اسم (طه) في صفحة: ١٠٧٢ والأخرى تحت اسم (علي) في صفحة: ١٢١١ مع الاختلاف في تحرير كل من الترجمتين والمعلومات المذكورة في كليهما!!

إنني لا أطلب من المنسق العام أن تكون ذاكرته حاسوباً.. ولكن أطلب منه ضبط الحاسوب، وقد كان يمكنه أن يحيل في إحدى الترجمتين على مكان الأخرى، فيقول مثلاً في اسم (جودة) انظر (السحار: عبد الحميد جودة) وفي (علي): انظر (طه: علي محمود).

الميزان الصربي

تحت اسم (تُونِي) في صفحة: ٢٧٣ قال المحرر عن وزنه إنه فُعِيل، مع أنه يعلم أن أصله (ثنى). والصحيح أنه على وزن فَوَيْعِل، فالواو المنقلبة عن الألف في ثاني زائدة، ولهذا وجب أن تذكر في الميزان!

وتحت اسم (سوسن) في صفحة ٨٦٢ قال المحرر: وزن فَعْلَل مع أنه قال إنها (س س ن)! والصحيح أنها على وزن فوعِل مثل كوثر وجوهر..

تَفَرَّاز

● في تخريج أصل اسم (تمراز) ومعناه (ص: ٢٥١) قال المحرر الذي وكل إليه

تحرير هذه المادة: «لعلها صورة كتابية صوتية عن الاسم الفارسي تُمراد بمعنى موضع الحمام».

وفي هذا النص غلطتان تذكر صوابها أولاً، ثم نذكر التخريج السليم لاسم (تمرز):
- قولهم: تمراد خطأ. والصواب: تمراد، بالتاء المثناة.

- قولهم: «موضع الحمام (بتشديد الميم)» خطأ. والصواب: الحمام (بالميم المخففة، أي جنس الطير المعروف).

فالتمراد (بالتاء المكسورة): بيت صغير يجعل في بيت الحمام لميضه، فإذا جعلت نسقاً بعضها فوق بعض فهي التماريد. هذا ما جاء في الأصول للغوية العربية، وجاء التمراد مما أملاه أبو العلاء المعري على أبي زكريا التبريزي. فإذا ثبت ما قاله المحرر بأسلوب (لعلها...) فهو اسم عربي لا فارسي، وهو تمراد (بالتاء المثناة) لا تمراد (بالتاء المثناة) وهو موضع لييض الحمام وليس موضعاً للحمام الذي يغتسل فيه!

- التخريج الصحيح لاسم (تمرز) أنه من اللغة الفارسية، ومركب من كلمتين هما (تم) ومعناها: سواد. ظلمة (+ راز) ومعناها: لون، سر، رمز... فمعنى (تمرز): سواد اللون أو لون أسود.

الآنسة نوران

● في بيان أصل اسم (نوران) ومعناه (ص: ١٧٩٠) قال المحرر الذي وكل إليه تحرير هذه المادة: «من (ن و ر) وزن فُعْلان: مثني نُور، انظر نور... وفي مادة (نور) قال: «هو الضوء وسطوعه، وما يبين الأشياء ويرى الأبصار حقيقتها، وحسن النبات وطوله. ونور: من قرى بخاري».

يبدو أن الوالد الذي سمى ابنته (نوران) على هذا التأويل من رجال اللغة العربية حيث جعلها مثني مرفوعاً بالألف! وإلا فقد كان من المنتظر أن يسميها (نورين) مثل دورين. وفي نيته أنها «نور على نور».

والأرجح عندي أنه اسم فارسي مركب من (نور) وهي كلمة عربية + آن وهي في

اللغة الفارسية لاحقة في آخر الكلمة تدل على الكثرة والاستمرار، وهي أيضاً علامة جمع، وضمير إشارة للشخص البعيد.
وقد تكون صورة من اسم (نورهان) أي هدية، أو هدية المسافر، وهي الصُّوغة باللهجة الخليجية.

السيدة مريم

● ضربنا مثلاً على غيبة التنسيق الواعي في المعجم: اسم (مريم) آخذين على المحررين ذكر معنى (مريم) أي المدينة في مكان، وذكر معنى (ماري) وهي إحدى صور (مريم) في مكان، قائلين: السيدة أو بحر الآلام أو الأحران.
ولدينا تخريج آخر لهذا الاسم:

- اسم (مريم) في هذا المعجم وغيره اسم سامي قديم، مشترك بين اللغات السامية ومنها العربية، وهو وارد في القرآن الكريم ٣٤ مرة وسميت إحدى سورته باسمها. .
وإلى جانب المعاني الواردة في اللغات السامية لاسم (مريم) ذهب أبو عمرو بن العلاء إلى أن (مريم) في اللغة العربية على وزن مَفْعَل من الرِّيم وهو الزيادة والفضل، أو من رام يَريم إذا برح المكان، يقال: ما يريم أي ما يبرح. وجاء أيضاً: رِيمَ بالمكان أقام به. وقد جاءت (مريم) في المعاجم في مادة (ريم) وعلى هذا المعنى تكون الكلمة عربية فيما روي عن أبي عمرو بن العلاء. وهذا لا يمنع أن يكون لها أصل سامي كما بينا. فمعنى (مريم) على هذا: ذات الفضل أو المقيمة على الخير.
الصُّوري

● في تخريج اسم (الصُّوري) ص: ١٠٢٦ قال المحرر: «نسبة إلى صُور، وهو شيء كالقرن ينفخ فيه، وصُور: مدينة ساحلية مشهورة بلبنان، ومدينة ساحلية في المنطقة الشرقية من عُمان، أو نسبة إلى الصورة، وهي الشكل والتمثال المجسم، والصفة والنوع»، ولم يبين المحرر أصل كلمة (صور) التي سميت بها المدينتان ولا معناها!

إن اسم (صور) من اللغة الفينيقية، ومعناه: الصخرة. وكانت مدينة (صور) اللبنانية واقعة على جزيرة صخرية فسميت بهذا الاسم.

قُمَاشَة

● في تفسير اسم (قُمَاشَة) في صفحة ١٤١٥ قال المحرر: «هي اللؤلؤة والدرّة الثمينة». والمفروض أن المعجم يعتمد في التفسير اللغوي على النصوص العربية التي تؤصل هذه الأسماء، فإذا كان المعنى في إحدى اللهجات فليُنص على ذلك. فأين وجد المحرر القماشة بمعنى اللؤلؤة والدرّة الثمينة.

أما أن اسم (قُمَاشَة) في الخليج العربي منقول عن اسم (اللؤلؤة) فهذا لا شك فيه. وأما أن (القُمَاشَة) هي الدرّة الثمينة فذلك غير معروف، صحيح أنها لؤلؤة ولكنها غير ثمينة بل هي اللؤلؤة الصغيرة. وهي بهذا المعنى مولّدة عن المعنى الفصح للمقماش وهو ما كان على وجه الأرض من فئات الأشياء، يقال: ما أعطاني إلا قُمَاشاً أي أردأ الأشياء، والقماش: رُذالة الناس.

وأعود لأقول للمحرر: أين وجدت وصف القماشة بأنها ثمينة؟ إنها لا توجد بهذا المعنى، لا في كتاب العين للخليل، ولا في الصحاح للجوهري، ولا في القاموس المحيط، ولا في تاج العروس، ولا في المعجم الوسيط. . وهي ليست ثمينة عند أهل الخليج!

الهيل

● من النقص في التعريف بأصول الأسماء أن يفسر الاسم بتفسير يحتاج إلى توضيح، وهذا ما حدث في تفسير اسم (الهيل) في صفحة: ١٨٤١ حيث قال بعد أن ذكر اشتقاق (هـ ي ل): (هـ ي ل): والهيل: الحبّان.

وأقول له:

أولاً - الميل نطق عامي لكلمة (المال) .

ثانياً - الحبّهان : نطق محرف عن (حب المال) .

ثالثاً - لا يعرف (الميل) باسم يحتاج إلى تعريف . وكان ينبغي أن يقال : «قوة من أفواه الطيب» وينص على أنه دخيل على اللغة العربية .

هل العَنُود رَجُل ؟!

● في شرح معنى اسم (العَنُود) في صفحة ١٢٣٠ وأنه «فَعُول : مبالغة من عَنَد ، يقال : عقبَ عَنُود ، أي صعبة المرتقى ، وسحابة عَنُود : كثيرة المطر لا تكاد تُقْلَع ، وناقَة عَنُود تَنكَب (أي تَتَنكَب وتحيد عن) الطريق من نشاطها وقوتها ، والقدح العنود (في الميسر) قدح يخرج فائزاً على غير جهة سائر القداح والعنود من الدواب : المتقدمة في السير» .

بعد هذا الشرح المنقول من المعجم اللغوي يقول محرر المادة : يستخدم للذكور . !
والمعروف أن من منهج معجم الأسماء أن يبين في تفسير كل اسم نوعه من حيث استخدامه : للذكور والإناث ، مثل اسم : نجاح ، أو للذكور فقط ، مثل : نجا ، أو للإناث فقط ، مثل : نجاة . وقد خانهم التوفيق في اسم العنود الذي هو للإناث فقط ، فقالوا : يستخدم للذكور . . وأقول لمحرري شهادات الميلاد في إدارات السجل المدني : هل سجلتم رجلاً اسمه العنود؟!!

الكَنَّة

● في تفسير اسم (كَنَّة) في صفحة ١٥٧٥ قيل : إنها المرة من «كَنَ» يقال : كَنَ الشيءُ : استتر ، وكَنَ الشيءُ : ستره .

وغفل المعجم عن تفسير مهم يعرفه الخليجي لأول وهلة ، وهو عربي فصيح مستقر

في لهجاتهم، وهو «الكَنَّة امرأة الابن والأخ». وجمعها: كَنائن وكَنائنات. .
ويدل وصف طريقة نطق الكاف في هذا المعجم، وهو نطق الكَشْكشة، بالـجيم
المهموسة (جَنَّة) على أن هذا الاسم خليجي، وأهل الخليج يعرفون (الكَنَّة) بالمعنى
الذي وضعناه.

السيدة تاجية

● ورد في المعجم اسم (تاجب) في صفحة: ٢٢٦ وهو النافذ والمضيء المتقدم. .
ولكن لم يرد اسم (تاجية) التي هي صورة من صور نطق (تاجبة) في الخليج العربي.

الجيدة

● من الأساء العائلية في الخليج، كما هو معروف وما نص عليه المعجم: اسم
(الجيدة) وقد فسر محرر المعجم (في صفحة ٣٦٧) على أنه من (ج ي د) والجيد
(بفتحتين): طول العنق. وضبط على هذا بفتح الجيم. وبين المعجم نطقاً آخر هو
(جيدة) بكسر الجيم وفسر بأنه وزن فَعلة بمعنى الجود. .

والرأي عندي: أن لفظ الجيدة (بالجيم المعطشة المكسورة) لفظ فارسي الأصل،
ومعناه في الفارسية: المنتخب، الفاخرة المقطوفة، والبسوط، فهو اسم مفعول من
المصدر (جیدن) أي قطف الفواكه، الانتخاب، البسط. .

بفت اسمها نَيْماء

● اسم فريد في العينة التي قام عليها البحث، ينطقه أصحاب التسمية (نَيْماء)
ويفصححه محرر المعجم (نَيْماء) في صفحة: ١٧٩٧ ويفسره بأنه من (ن و م) وزن فَعَلَاء
من النوم أي التعاس ونوم الريح والنار والسوق!

ولا أدري لماذا اتجه تفسير المحرر لهذا الاسم الفريد إلى النوم ولم يتجه إلى معنى جميل في مجال مختلف تماماً . وهو : النيم (بكسر النون) كل ليقن من الثياب أو العيش ، وهو أيضاً الفُتْرُ القصير الذي يصنع من جلود الأرتاب ، والنيم أيضاً : عنب الثعلب .

المثلة كوكا

● توقف محرر اسم (كوكا) في صفحة ١٤٧٨ قائلا : «لعله صيغة تمليح لعدد من أسماء الإناث التي تبدأ بحرف الكاف مثل كوكب وكوثر . يستخدم للإناث واسماً عائلياً» .

والحقيقة غير ذلك ، فلفظ (كوكا) فارسي ، معناه : صوت مرتفع جداً ، أو صياح . و(كوك) بغير ألف معناه : تسريح ، خياطة .

أبونواس

● في تفسير اسم (بانواس) في صفحة ١٧٨٧ ، قالوا : نُوَاس وزن فَعَال من (ن و س) وهو المضطرب المسترخي . أما نُواس (بضم النون وتخفيف الواو) فهو ما تعلق وتدلى من السقف من خيوط سود ونحوها ، يقال : نُواس العنكبوت أي نسجه .

وأقول لهم : ما دمتم نقلتم معنى لغوياً فالتفسير نظرياً محتمل الصحة . ولكن إذا وجدت رواية موثقة فإنها أحق أن يؤخذ بها . والذي روي في تفسير اسم الملك الحميري الذي هو «ذو نُواس» أنه سمي بذلك لذؤابة (شعر مقدم الرأس) كانت تنوس أي تحرك وتتذبذب متدلية . ونص (الصحاح) : «لذؤابتين كانتا تنوسان على ظهره . وفي رواية : على عاتقيه» .

فهذا التفسير هو الأحق بالاتباع ، وهو راجع إلى معنى التدللي وإن لم يكن من السقف !!

لقب الشاوي

● في بيان اسم «شاوي» ولقب «الشاوي» في صفحة : ٨٩٣ قال محرر المعجم : «من (ش و ي) وزن الفاعلي نسبة إلى «الشاوي» وهو من ينضج اللحم بمباشرة النار، وشاوي الماء مُسَخَّن، ومن أصاب الشيء في مقتل، والشاوي تلال بالسعودية، أو نسبة إلى «شاوة قرية في محافظة الدقهلية بمصر». وأقول للمحرر: هذا اللقب خليجي، ولا يريدون به أي معنى من المعاني السابقة، لا شاوي اللحم، ولا مسخن الماء، ولا من أصاب الشيء في مقتل . . ولم يكونوا من سكان «شاوة» في مصر . ا بل الشاوي عند أهل الخليج : صاحبُ الشاء، وراعي الشاة، والشيء «جمع شاة وهي الواحدة من الضأن والمعز والظباء» وهذا المعنى فصيح لو بحث عنه في «القاموس المحيط» لوجدته، حيث جاء فيه (٢٨٩ / ٤) : «ورجل شاوي وشاهي : صاحب شاة»!

الساس

● وهذا اسم آخر، فسره المحرر بتفسير جانبه الصواب، ولو عرف شيئاً من لهجات الخليج ولهجات البدو لامتدّى إلى المعنى الصحيح .

يقول محرر مادة «الساس» : «من (س و س) وزن الفَعْل وهو العُث الذي يقع في الحبوب والطحام والصوف والثياب والخشب فيأكلها، وكل شيء تأكل بفعل عوامل طبيعية أو كيميائية والسوس القادح في الأسنان» (ص ٧٦) . ألم يكن أكثر ملاءمة للاسم من العُث أن تقول نقلاً عن «تاج العروس» : «رجل ساس من قوم ساسة وسواس» ؟ و«السوس» هو الطبيعة والأصل والخلق والسجية ؟!

ولكن سأختار لك أصلاً آخر من لهجات الخليج ولهجات البدو في مصر، وهو من مادة «أس س» فالساس عندهم هو الأصل والسلالة، والساس هو الصخر أو الحجر الذي يجعل أساساً للبيوت، وحذفت همزة (أساس)، وأقرأ معي قول الشاعر الخليجي مادحاً :

شَيْخٍ وَلَهُ تَوْرِيخٌ سَابِقٌ عَلَى سَابِقٍ أَصْلٌ مِنْ سَابِقٍ وَجْهٌ وَمَسَافِيرُ
يَا عَزِيزِي الْمَحْرُورُ: إِنْ الْمَعْجَمَ وَحْدَهُ لَا يَفْسِرُ الْأَسْمَاءَ، بَلْ لَا بُدَّ لَكَ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى
الْمَجْتَمَعِ!!

دُعْبُسٌ وَدُعْبِيسٌ

● يتصل بما قلته آنفاً من ضرورة الرجوع إلى المجتمع ولهجته عند تفسير الأسماء، ما
ذهب إليه المعجم في تفسير اسمي «دُعْبُس» و«دُعْبِيس» في صفحة: ٥٨٣ فقد ذهب
المحرر إلى تفسير يعاقب عليه القانون حيث قال عن دعبس: «صورة كتابية صوتية عن
«دُعْبُوث»: (من د ع ب ث) وزن فُعْلُول، وهو المَخْنَث، وقيل: الأحمق قليل الثبات»
وفي «دُعْبِيس» قال: لعله تصغير «دُعْبُس».

وأقول للمحرر: لماذا لم تُدْعِبِسْ في المراجع عن معنى أصح وأرقى من «دُعْبُوث»
الذي أهمله صاحب الصحاح، و«دُعْبُوس» الذي أهمله الصحاح واللسان؟

الْأَنْسَةُ نِيْبَالٌ

● في تفسير اسم (نيبال) في صفحة: ١٧٩٥ قال محرر المعجم: «اسم دولة تقع بين
الهند والصين».

وأقول له: لو كان اسماً لبنت واحدة لقلت إن أمها ولدتها في دولة (نيبال) ولكن
العينة اشتملت على عشرين اسماً.

لماذا لا تكون نيبال صورة من كلمة «نِيْبَال» جمع نَبَل مثل: سِهَام جمع سَهْم، وقد
زيدت الياء مثل (رِيْهَام) أي رِهَام. و«نِيْهَال» أي نِهَال!

تعريف غير علمي

● في تفسير اسم «كُمُون» و «كُمُونَة» عرف المحرر «الكُمُون» بأنه: «نبات يستخدم في عمل نوع من الشراب» (صفحة: ١٤٧٢).

وأقول للمحرر: من شروط التعريف العلمي المنطقي أن يكون جامعاً لأفراد الجنس، مانعاً من دخول غيره فيه..

وهذا التعريف الذي قدمته للكُمُون لم يتحقق فيه الشرط، فما أكثر أنواع النبات التي يصنع منها الشراب. وما هذا الأسلوب الذي صيغ به التعريف: (عمل نوع) ! وهل الكُمُون نوع واحد؟ لا: فهناك الكمون الحلو وهو الأنسون، وهناك الكمون الأرمني وهو الكرويا، وهناك الحبشي والبري..

لم أطلب منك أن تتوسع وتذكر كل هذا في تفسير الاسم، بل أردت البرهنة على أن تعريفك غير جامع وغير مانع!!

لماذا الأردن

● في تفسير «الشَّلِيل» وأنه الشوب المخطط، وجُجْر الشوب، نسب محرر المعجم (ص: ٩٤٣) هذا المعنى الأخير إلى اللهجة الأردنية، وقال: «يقول الأردني إذا أراد إعطاء شخص شيئاً: افتح شليلك».

وأقول له: كان ينبغي عليك - وأنت تكتب في موسوعة - أن تسلك سبيل الاستقراء العلمي ولا تقصر الكلمة على لهجة واحدة.

والحقيقة أن (الشَّلِيل) بمعنى حجر الشوب موجود في لهجات الخليج العربي، وفي المثل الخليجي: (إذا عَطْرُوكَ الشَّيْخُ مَرَّقَ حِطَّةً فِي شِلِيلِكَ) فلماذا لهجة الأردن وحدها؟!

الاستقراء الناقص

من الاتجاه الموسوعي في المعجم أن يبين الأقطار التي تستعمل فيها بعض الأسماء للقبيلة أو العائلة ، ولكن تبين لنا أن الاستقراء في هذه الناحية ناقص . وفيما يلي أمثلة من عائلات أو قبائل لم تذكر كل مواطنها :

- الخُلَيْفِي والخُلَيْفَات (ص : ٥٣٦) قال المعجم : «من صور استخدامه أخيراً أنه اسم عائلي في السعودية والكويت وتونس ومصر» وقد نسي المؤلفون أن الخليفات من قبائل قطر.

- المسند (ص : ١٦٠٣) لم يذكر أنه اسم عائلي في قطر.

- آل شافي (ص : ٨٨٦) قال المعجم : «من صور استخدامه أخيراً أنه اسم عائلي في السعودية ومصر» ولم يذكر المؤلفون أنه اسم عائلي في قطر.

- النعيمي (ص : ١٧٧٣) قال المعجم : «اسم عائلي في السعودية وعمان والإمارات وقطر» وفاتهم أن يذكروا : البحرين أيضاً .

- السبيعي (ص : ٧٨٠) قال المعجم : «من صور استخدامه أخيراً أنه اسم عائلي في عُمان والسعودية والكويت» وفاتهم أن يقولوا : وقطر .

- الجفالي (ص : ٣٢٤) قال المعجم : «اسم عائلي في السعودية» ولم يذكروا : قطر .

- الغانم (ص : ١٢٥٨) قال المعجم : «اسم عائلي في مصر» ولم يذكروا : الكويت وقطر .

- المنصوري (ص : ١٦٨١) قالوا : «اسم عائلي في مصر» . ولم يذكروا : قطر .

- الماجد (ص : ١٥١٤) قال المعجم : «اسم عائلي في السعودية ومصر وتونس» وأضيف إلى ذلك : وقطر .

- المانع (ص : ١٥٢٢) قال المعجم : «اسم عائلي في السعودية والكويت» وأضيف إلى ذلك : وقطر .

- المالكي (ص: ١٥٢٢) قال المعجم: «اسم عائلي في مصر وتونس وعمان» وأقول لهم:
نسيتم قطر والبحرين.

- الخاطر (ص: ٤٩٥) قال المعجم: «اسم عائلي في مصر» ونسوا أن عائلة الخاطر
موجودة في قطر.

- الملا (ص: ١٦٦٢) قال المعجم: «اسم عائلي في مصر والكويت والسعودية» وأقول
لهم . فأين قطر والبحرين والإمارات؟

إلى هنا تنتهي الملاحظات التي لم نجد بداً من إيدائها . . والله ولي التوفيق .

الشعر العربي في أزمة الخليج *

أ. د. ماهر حسن فهمي

استاذ بقسم اللغة العربية

- هل يمكن أن نستبعد من دائرة الفن الخالد كل أشعار المناسبات؟ وهل نعتبر ما يقال في أزمة الخليج هو من شعر المناسبات؟

- لماذا يلجأ شعراء الشعر الحر الى الاتجاه العمودي في المناسبات ، ولماذا لا يلجأ شعراء الشعر العمودي الى الشعر الحر؟

- هل يمكن للشعر أن يعرض لقضايا الفكر في وطننا العربي وهو ما يزال مغروسا في الأزمة؟ وأي طريق يسلك؟

- وهل يمكن أن نساوي بين الأديب المناضل والأديب المشاهد؟ وبعبارة أخرى هل يمكن أن نساوي على سبيل المثال بين المتنبي وأبي تمام في وصف المارك؟ لقد كان المتنبي يشارك في معارك سيف الدولة بسلحه ثم يصف المعركة ولم يكن أبوتمام يشارك فيها، وكلاهما شاعر كبير. ولذلك يمكن أن نتساءل: أين الصدق الفني في شعر اليوم؟

يعتبر الشعر الذي قيل في أزمة الخليج حتى الآن، من «شعر المناسبات»، فالأزمة ما زالت على أشدها، وأغلب الذين كتبوا، كتبوا أكثر من قصيدة في أوقات متقاربة مثل سعاد الصباح وغازي القصيبي وعلي بن سعود آل ثاني وسواهم. على أن قضية شعر المناسبات قد تراجعت منذ فترة حين ناقشها د. مندور في كتابه «في الميزان الجديد»، وكان العقاد يصف شعر شوقي بأنه شعر مناسبات ولذلك فهو شعر لا يبقى إلا بقاء المناسبة، وناقش مندور أبعاد القضية وخرج بأن القضية ليست قضية شعر مناسبات، ولكنها قضية الشاعر الكبير الذي يستطيع أن يخرج من إطار المناسبة الضيق إلى رحابة الموقف الانساني مثلما صنع ميخائيل نعيمة في قصيدته «أخي» التي قالها بمناسبة انتهاء الحرب العالمية الأولى ويقول فيها^(١):

(٥) كتب هذا البحث في فبراير ١٩٩١.

(١) في الميزان الجديد ص ٥٠.

أخي ان ضج بعد الحرب غربي بأعماله
وقدس ذكر من ماتوا وعظم بطش أبطاله
فلا تمزج لمن سادوا ولا تمزأ بمن داننا
بل اركع صامتا مثلي بقلب خاشع دام
لنبيكي حظ موتانا

فلا نحن من المنتصرين ولا من المهزومين ، لسنا في العبر ولا في النفي ، فليس لنا أن نفرح ولا أن نحزن ، وإنما لنا أن نخشع أمام الموت من الطرفين ومنا أيضا ، لأن الموت ارتوى من دماء البشر جميعا ، ولذلك بدأ بكلمة «أخي» ، فالأخوة في الإنسانية هي ما يجمعنا ، على الرغم مما بيننا من فروق في اللون ، والدين ، والقوة ، والضعف . وتستمر القصيدة على هذا النحو تتخطى حدود المناسبة إلى الموقف الإنساني العام .

وكذلك كان الشأن في شعر الحرب عند المتنبي ، فقد حول القصيدة من وصف المعركة إلى موقف عربي ، موقف الفارس الذي يذود عن العرب اللاهين ، ولو انحرف عن طريق الروم قليلا لوصلوا إلى كل مكان ، بل إن جزءا من الأمة نفسها يکید لبطلها كما يکید له الروم :

ما الذي عنده تدور المنايا كالذي عنده تدار الشمول
وسوى الروم خلف ظهرك روم فعلی ای جوانییک تمیل
لو تحرفت عن طريق الأعادي ربط السد خيلهم والنخيل

وقضية الشعر الحر والشعر العمودي تعتبر أيضا من القضايا التي أغلقت ملفاتها ، فنحن نستحسن الشعر الجيد من كلا اللونين ، والمقصود بالشعر الجيد ، الشعر الذي يستجده المتذوق على ضوء امتلاك الشاعر لادواته الفنية ، وتعبيره عن الصراع الداخلي من أجل إعادة تكوين الحياة بصورة أسمى ، وإذا كان النقاد يضيفون قیما أخرى كالبنية العضوية والصورة الشعرية ، فإن المتذوق عادة ما يكتفي بالصدق الفني الذي ينتقل من المبدع إلى المتلقي عن طريق ما يسمى أحيانا بنظرية العدوى ، فيؤثر في السامع تأثيرا

انفعاليا من غير روية كما يقول عبدالقاهر الجرجاني .

وهذه الفقرة المركزة ربما تحتاج إلى شيء من التفصيل في بعض الجوانب ، فالمقصود بالأدوات الفنية هي اللغة ودلالاتها واكتنازها وإيجاءاتها او رمزيتها ، وفي المقابل المباشرة والتقرير والثرية .

فمن الواضح أن قول الشاعر الهذلي (وإذا المنية أنشبت أظفارها ، ألغيت كل ثميمة لا تنفع) يختلف عن قول أبي العتاهية (مات والله سعيد بن وهب ، رحم الله سعيدا بن وهب) فالخيال المتوهج في البيت الأول يختلف عن التعبير التقريري في البيت الثاني وهذا يقودنا إلى قيمة الاستعارة في الشعر ، بل قد يقودنا إلى نظرية النظم كلها .
ومن الواضح أن قول الرصافي في الفتاة البائسة :

لقيتها ليتني ما كنت ألقاها تمشي وقد أثقل الإملاق مشاها

يختلف عن قول بدر شاكر السياب في «العمياء» (١) :

ويح العراق ، أكان عدلا فيه أنك تدفعين

سهاد مقلتك الضريبة

ثمنا لملء يدك زيتا من منابعه الغزيرة

كي يبصر المصباح بالنور الذي لا تنظرين

الأول حكاية ، والثاني بناء درامي فيه الصراع وإن كان لا يتطور ، وفيه السؤال الذي يدفعنا إلى التفكير بعد أن تهدأ أنفعالاتنا ، وفيه الموسيقى التعبيرية بدلا من الموسيقى النظرية . وإذا كنا نستجيد مطولة «العمياء» لبدر شاكر السياب ، فإننا نستجيد أيضا من الشعر الحر مطولات أخرى مثل «رسالة من أب مصري إلى الرئيس ترومان» لعبد الرحمن الشراقوي ومطولة «لا تصالح» لأمل دنقل ، و«هوامش على دفتر النكسة» لنزار قباني ، و«بعد سنة» لغازي القصيبي وهي في النكسة أيضا ، وربما كان نزار أكثرهم

(١) الديوان ، ص ٥٠٩ .

مطلولات مثل «ملاحظات في زمن الحب والحرب» و«منشورات فدائية على جدران اسرائيل» و«الخطاب» و«قصيدة اعتذار لابي تمام» وسواها.

وليس معنى ذلك أن الشعر الحر كله على هذا النحو، فيكفي أن نقرأ شيئا من «التصريح الأخير للناطق الرسمي باسم نفسه» لحبيب الصايغ» حين يقول في القصيدة الأولى: «هو لا يخفي في الأنسا، ونحيط به نحن، نمسك أطراف أسنانه، خلصة، فجأة، صدفة، لفظة، حولنا، حوله نحن والامتدادات تبدأ في الانحناءات، تبدأ فيها ولا تنتهي». حتى ندرك أن خللا ما يصيب القصيدة الحرة، سببه الاستغلاف لا الغموض، كما أن خللا ما يمكن أن يصيب القصيدة العمودية يرجع إلى المباشرة.

ويتصل بموضوعنا مفهوم الاديب المناضل والاديب المشاهد. إن التاريخ يمنحنا هذا المثال، حين كان المتنبي يحارب الروم إلى جوار سيف الدولة بسيفه، ثم يعود ليحاربهم بقلمه فيتناول المعركة، ويصور النصر أو يعتذر عن الهزيمة، وروميته في مجموعها تعتبر أروع شعر عربي خلد بطولة المارك مع الدولة الرومانية كما يقول زكي المحاسني في دراسته عن «شعر الحرب في الادب العربي». ولم يكن أبوتمام رجل سيف، ولم يكن يشترك في المعارك الحربية، بل كان شاعرا ورجل قلم. وإذا كان المتنبي قد عاش في القرن الرابع، فقد عاش أبوتمام في القرن الثالث، وكانت معارك العرب والروم مشهورة أيضا، وكلنا نعرف قصيدة أبي تمام التي قالها في فتح «عمورية» حين صاحت امرأة من العرب «وامعتصاه» في مدينة زبطرة في الثغور، فقام المعتصم قائلا: لبيك، وجهز جيشه على وجه السرعة وأندفع يقوده حتى كانت المعركة التي تحدث عنها أبوتمام في قصيدته التي تقع في سبعين بيتا ويقول فيها:

السيف أصدق أنباء من الكتب	في حده الحد بين الجد واللعب
يا يوم وقعة عمورية انصرفت	عنك المنى حفلا معسولة الحلب
غادرت فيها بهيم الليل وهو وضحي	يقله وسطها صبح من اللهب
لبيت صوتنا زبطريا هزقت له	كأس الكرى ورضاب الخرد العرب
تسمون ألفا كآساد الشرى نضجت	جلودهم قبل نضج التين والعنب

وقد حاولت الموازنة بينها وبين قصيدة المتنبي في موقف مشابه وهو معركة «الحدث»^(١) وعلى الرغم من إعجابي الشديد بالمتنبي وعلى الأخص في هذه القصيدة التي أراها حققت الوحدة الضوية المركبة ببداية كالنشيد، ثم المعركة كأنك تراها، ثم تعقيب كترديد الجوقة، كأنها تأثر بتلخيص الفارابي لفن الشعر لأرسطو، والتي يقول المتنبي فيها:

على قدر أهل العزم تأتي العزائم	وتأتي على قدر الكرام المكارم
هل الحدث الحمراء تعرف لونها	وتعلم أي الساقين الغمام
سقتها الغمام الغر قبل نزوله	فلما دنا منها سقتها الجاهم
بناها فأعلى والقنا يقزع القنا	وموج المنايا حولها متلاطم
أتوك يجرئون الحديد كأنها	سروا بجياد ما لمن قوائم
فلله وقت ذوب الغش ناره	فلم يبق إلا صارم أو ضارم
وقفت وما في الموت شك لواقف	كأنك في جفن الردى وهو نائم

لم أستطع أن أحكم لأحدهما على الآخر، لأن قصيدة أبي تمام بها فيها من صدق فني استطاعت أن تعوض صدق الواقع، والصدق الفني بتعبير مختصر هو صدق الانفعال الذي يحرك الخيال، ويدفعه إلى تركيب الصور، وغالبًا ما تقوم صورة بالسيطرة على بقية الصور وصهرها حتى تخرج قادرة على التأثير والبقاء من غريال الزمن في ضوء إمكانات الشاعر وقدراته الفنية، فنرى النضال بالكلمة مساويا للنضال بالسيف.

كان الهم العربي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية هو البحث عن المخلص، فكل الدول العربية - مع استثناءات قليلة - لا تزال محتلة، سواء أكان هذا المخلص في صورة فرد أو في صورة دولة عربية.

وكان عبدالناصر منذ كسر احتكار السلاح ووقع وثيقة جلاء البريطانيين عن مصر

(١) الديوان، ص ٢٩٠.

وأمام قناة السويس وأنشأ السد العالي، وتصدى للعدوان الثلاثي، ودعم الثورة الجزائرية، وأقام الوحدة مع سوريا، هو المخلص في نظر الجموع العربية. لم تلتف الأمة حول شخص كما التفت حوله، كأنها جسم طموحات عربية موهودة، ولذلك عندما مات لم يرثه الشعراء رثاء كبير مات، ولكنه رثاء أمل لمع ثم انطفأ. يقول نزار قباني:

«قتلناك ليس جديدا علينا اغتيال الصحابة والأولياء، قاترينا كله محنة، وأيامنا كلها كربلا. نزلت علينا كتابا جميلا، ولكننا لا نجيد القراءة، تركناك في شمس سيناء وحدك، تكلم ربك في الطور وحدك. قتلناك نحن بكلنا يدينا وقلنا المنية. لماذا قبلت المجيء إلينا، فمثلك كان كثيرا علينا. سقيناك سم العروبة حتى شبع، رميناك في نار عمان حتى احترقت، لماذا ظهرت بأرض النفاق لماذا ظهرت؟ وراء الجنازة سارت قرش، فهذا هشام وهذا زياد، وهذا يريق الدموع عليك ونحن نجره تحت ثوب الحداد».

ثم توالى الأحداث بعد حرب ١٩٧٣ ف وقعت معاهدة «كامب ديفيد» وأبعدت مصر عن الساحة العربية، وكأنها حدث خلل في توازن القوى، حرب بين العراق وإيران في المشرق، وحرب الصحراء في المغرب، وحرب بين ليبيا وتشاد، وحرب في جنوب السودان والحرب الأهلية في لبنان تزداد ضراوة فكل القوى تحارب كل القوى، وخرجت المنظمة من لبنان كما خرجت من قبل من الأردن، خرجت إلى تونس حيث نقلت إليها الجامعة العربية. ولكن أكبر هذه المعارك كانت بين العراق وإيران، فالعراق يمثل البوابة الشرقية للوطن العربي، ولذلك عندما طلب العراق السلاح والرجال سارعت مصر برغم القطيعة السياسية إلى مده بما يريد، كما أمدته دول الخليج بالمال ليصمد. وصمد العراق في حرب استمرت ثماني سنوات، عرض الصلح خلالها على إيران أكثر من مرة فأبى لأنه البادى بالعدوان، حتى إذا يشت إيران من النصر، أعلنت قبولها للصلح. وخرج العراق قويا عسكريا، ضعيفا اقتصاديا، ولكنه كان في نظر الانسان العربي، حين هدد اسرائيل بحرق نصفها، المخلص الجديد.

كان العراق في نظر الكثيرين، مهياً لدور الريادة فهو يملك البترول ويملك الثروة المائية والأراضي الزراعية، ويملك القوة العسكرية، ولكنه استنزف موارده في حرب السنوات الثماني دون طائل، فلم يكن توازن القوى يسمح بأن يتصدر أحد الطرفين على

الأخر انتصارا حاسما، حتى لا يهدد الخليج الذي يمثل بتروله للغرب عصب الصناعة ودماء الحياة التي ينبغي ان تتدفق إلى شرايين الغرب بأسعار تدور حول المعدل الموجود اليوم، وأمامه نصف قرن حتى يأخذ في النضوب أو يصل العلماء إلى البديل في صورة الطاقة الذرية بأسلوب مأمون. ولكن العراق لم يكبد يخرج من مغامرته الأولى قويا عسكريا ضعيفا اقتصاديا، حتى دخل مغامرة أخرى غير محسوبة فلنا منه أنها الحل الأمثل للمشكلة الاقتصادية فاحتل الكويت، وهنا قامت الدنيا ولم تقعد لا لأنه ابتلع دولة في الجامعة العربية وعضوا في الأمم المتحدة وحسب، ولا لأنه ارتكب من الأفعال في الكويت ما فاق كل حد دون مبرر فقط، ولكن لأنه أخل بالتوازن الدولي مرة أخرى وأصبح يسيطر على ربع احتياطي بترول العالم من ناحية، ويهدد أمن الخليج كله من ناحية أخرى.

وإذا كان هم المثقف هو صناعة المواقف في صفوف الرأي العام، فيحسن الوقوف، أمام بعض المحاور. عام ١٩٨١ صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية دراسة ميدانية عنوانها «اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة». والخلاصة التي وصلت إليها الدراسة الميدانية بعد تحديد المفاهيم الإحصائية، وموضوعات العينات والرأي العام والبعد الطبقي في الدراسة، ثم رؤساء الفرق القطرية الميدانية وكلهم أساتذة في الجامعات، ثم تحديد فريق تحليل المضمون بإشراف سيد يس مدير مركز الدراسات السياسية بالأهرام، وتصوير المصاعب الهائلة التي اعترضت صدور الدراسة المليئة بالإحصائيات والرسوم البيانية، عام واحد وثمانين وتسعمائة وألف.

«يظل أمل الوحدة العربية قويا عارما بين الأغلبية العظمى، ولكن هذا المطلب يتصف في الوقت الحاضر بكثير من الواقعية والعقلانية. وقد عبرت أغلبية الرأي العام العربي عن تفضيلها لتوحيد سياسي فيدرالي، يحتفظ فيه كل قطر باستقلاله الداخلي، وتصريف شؤونه المحلية، مع وجود حكومة مركزية تضطلع بمهام الدفاع والسياسة الخارجية والتنسيق بين الأنظار في مجالات التنمية الاجتماعية والاقتصادية. وقد أظهرت الأغلبية الساحقة تفضيلها لانتماء الوحدة بالطرق السلمية الديمقراطية، سواء أكانت وحدة جزئية بين قطرين أو أكثر أم وحدة شاملة، وكان رفضها لاستخدام العنف

العسكري لتحقيق الوحدة رفضا جازما . والرأي العام العربي يدرك الوحدة الآن ليس فقط كسبيل للثروة والمنفعة ضد محاولات الهيمن ، وإنما أيضا كوسيلة لخدمة كل قطر ولخدمة الفرد ، ولخدمة أبنائه في المستقبل (١) .

مرة ثانية يعود مركز دراسات الوحدة العربية لدراسة النظام الاجتماعي العربي الجديد (دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية) وهو جزء من مشروع حول الدول العربية الفقيرة والغنية عام ١٩٨٢ يتولى تنسيقه السيد يس مدير مركز الدراسات السياسية في مؤسسة الأهرام مع جامعة كاليفورنيا ببلوس انجلوس . ويحتوي هذا المجلد على ما يقرب من أربعين جدولاً إحصائياً ويركز بدرجة أكبر على كل من مصر والسعودية . وجوهر التفاضل والتكامل الجديد ، بين مصدري اليد العاملة وبين مستورديها قد ينطوي على أكثر من وجه للتشوه في تطور الهياكل الاجتماعية والاقتصادية في الوطن العربي . ومع هذا كله فإن هذا الاعتماد العربي المتبادل الجديد هو نسيج صنته أيادي الملايين من العاملين ، وملايين أخرى من الذين يعملونهم على جانبي خط الثروة في الوطن العربي . إنه ارتباط متبادل عجلت بمولده حرب تشرين ١٩٧٣ . إن الاغنياء من حيث الثروة على صعيد الوطن العربي الكبير هم فقراء في كل شيء آخر تقريباً . في القوى العاملة والتطور الاجتماعي وتنويع القاعدة الاقتصادية والقدرات العسكرية ، ومن ناحية أخرى هناك بعض البلدان المتوسطة بل والفقيرة (مصر مثلاً) تملك برغم تواضع ثروتها ، وبرخ قسوة مشاكلها الاقتصادية ، مزيداً من امكانيات قوة العمل ، والتكوينات الاجتماعية والاقتصادية ، وسبل التنويع ، الاقتصادي والقدرات العسكرية . هذه التشوهات ينبثق عنها نظام عربي بمصادر التوتر السافر والمحتمل . لقد تغاضت قطاعات رئيسية من المجتمع العربي عن حقها في المشاركة السياسية ومطالبتها بها رغم كون هذه المشاركة عنصراً مهماً من عناصر التنمية . لقد كان التفاضل المؤقت نتيجة الاعتقاد بأن بعضاً من النظم الحاكمة كان مشغولاً في مهام رئيسية كبرى في بناء الدولة الحديثة ، والسعي نحو تحقيق الوحدة العربية وتأكيد الاستقلال الاقتصادي والسياسي والأخذ بأسباب التصنيع وإرساء قواعد العدالة الاجتماعية وبناء الجيوش . والخلاصة أن

(١) اتهامات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة ، ص ٣٣٩ / ٣٣٨ .

النظام الاجتماعي الجديد الذي كان النفط هو المحرك الأول له نتجت عنه توترات جديدة، وكشف مدى عجز النخب الحاكمة في الوطن العربي عن معالجة التوترات القديمة والجديدة، وزاد الأمر سوءاً أن هذه النخب قد دخلت في غمار صراع داخلي فيما بينها، فأبواق الدعاية التي يتحكم فيها كل بلد، لا تكف عن تعرية البلد الآخر والتشهير بالنخبة الحاكمة فيه. وفي ضوء هذا انتشرت في صفوف القواعد الجماهيرية العربية مشاعر الشك واللامبالاة والمرارة والسخط.

إن المفارقة في هذا كله تتمثل في أن النمو الاقتصادي للوطن العربي قد أدى إلى نمو الطبقة الوسطى، والطبقة العالية، لكن هذا لم يصحبه قدر من العدالة الاجتماعية والديمقراطية السياسية، ومن هنا فإن هذه الطبقات المتنامية، قد تضاعف استعدادها لتقويض أركان النظام الاجتماعي العربي الراهن من الأساس^(١).

ثم عاد مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام عام ١٩٨٧ لعقد مؤتمر عن «النظام الاقليمي العربي» حضره ستون مثقفا عربيا من مختلف الأقطار، وأكد نفس النتائج السابقة عن فقدان الاستراتيجية العربية الشاملة للتنمية ونجاعة العدالة الاجتماعية والتحدّي الديمقراطي والوصول إلى لغة مشتركة بين الأنظمة العربية بعد أن استولت الثروة على زمام المبادرة في صياغة النظام الجديد للمنطقة.

وهكذا دق المثقفون العرب من الخبراء وأساتذة الجامعات والمفكرين ناقوس الخطر قبل وقوعه بسنوات.

في ضوء هذه الاعتبارات ننظر إلى شعرنا العربي الذي قيل في «أزمة الخليج» ويمكن أن نقسمه إلى عدة أقسام:

أ- البكاء والهجاء وهي قصائد انفعالية خالصة.

ب- الإدانة وفيها حكم بطبيعة الحال بمعنى أن العقل يتدخل بصورة من الصور.

ج- الصمود وهي قصائد المواقف التي تقبل التحدي.

د- التحليل وهذا آخر الأقسام ظهوراً لأنه يخرج عن أدب المناسبات أصلاً إلى لون من

(١) النظام الاجتماعي العربي الجديد، ص ٢٥٢-٢٧٤.

التأمل الذي يوصل إلى التحليل من ناحية ، والعرض الدرامي من ناحية أخرى
ليشكل التجربة الناضجة .

والبكاء قليل كأنها جفت عيوننا من كثرة ما بكينا ، وكما يقول نزار قباني «فأيامنا كلها
محنة ، وتاريخنا كله كربلاء» ولعله الإحساس بأن الموقف ليس موقف بكاء ، أو كما يقول
أحد الشعراء العرب : «بكاؤكما يشفي وإن كان لا يجدي» . ففي ٢٧ أغسطس نشر
غازي القصيبي قصيدته «بغداد» والكارثة في بدايتها :

سترت وجهي يا بغداد من خجلي	وصحت قل يا فمي شعرا فلم يقل
أين القصائد غراء بمنحمة	عن الضبا والظبي والياس والأمل
فأعول الشعر يا بغداد في قلبي	وأشد الدمع يا بغداد في قلبي

ويشاركه الدكتور حجر أحمد حجر إحساسه بالفيجعة فيقول في قصيدة نشرتها
جريدة الراية بعنوان «الكويت» :

اسم الكويت يثير اليوم أشجاني	تلك الكويت بلادي موطني الثاني
أبكي عليها وهذا الخطب مزقها	ولست أنكر أن الخطب أبكاني
هل وحدة العرب «بالرشاش» تصنعها	ويقتل العرب باسم الوحدة الجاني

وفي ٧/١٠/١٩٩٠ نشر فاروق جويده قصيدة في «الأهرام» بعنوان (مرثية ما قبل
الغروب) وما دامت مرثية فمن المتوقع أن نجد بكاء :

في أي شيء أمام الله قد عدلوا	تاريخنا القتل والإرهاب والدجل
نبكي على أمة ماتت عزائمها	وفوق أشلائها تساقط المهم
هل ينفع الدمع بعد اليوم في وطن	من حرقه الدمع ما عادت له مقل ؟

وفي الوقت نفسه نشرت الصحف مجموعة أخرى من القصائد لغازي القصيبي وغيره
ملينة بالهجاء ، الذي يبين أن الموقف ما زال موقفا انفعاليا ، لأن رد الفعل المباشر إما أن

يكون بكاء أو سبابا ماد منا لا نقوى عل انردع . يقول عبدالرحمن عبدالله الواصل من قصيدة نشرتها جريدة الشرق في ٢٢ اكتوبر ١٩٩٠ ، وهي قصيدة تصور حلما تحول إلى كابوس ولذلك يلعن الشاعر الشيطان الذي تسبب في هذا الكابوس وأضاع الحلم ، وهي حوار بين الشاعر وابنته الصغيرة ولكن نهايتها هجاء انفعالي :

أملت فيك وأمل العرب	وحلمت حيث سباهي الأدب
فرسمت منك لطفلي بطلا	شها يكاد إلى الملا يثب
أو لست من بالقادسية قد	حققت نصرا دونه الريب
فحدودنا الشريفة امتعت	عن فارس وأصابها الوصب
قالت تؤنيني وما علمت	أن مصاب مثلها كرب
أبتاه ما قد قلت لي سلفا	اليوم أعلم أنه كذب
شاهدت بالرائي الكويت غدت	طللا به الأشباح واللهب
فمساكن منهوبة علنا	وحسائر تسي وتغتصب . . .
فاسمع عويل نساها ولكم	هتفت بنصرك أيها الكلب
يا خائنا عد خاسئا فغدا	ستري بخزي الدهر تحب

أما غازي القصيبي فجميعته بلا حدود ، ولذلك يكتب ثلاث قصائد^(١) ، الأولى يحاول فيها أن ينكر ما رأت عينه وما سمعت أذنه ولكن الحقيقة تدهمه ، فتبدأ القصيدة هامة ، ثم يشتد وقعها ونبرتها (قولي له بغداد) :

قولي له : « ما زلت عاصمة السنا	ياؤي لي جفني وحاضرة السنى »
قولي له : « إن أنت خنت فلم أحن	أو كنت أنت غدرت لم أغدر أنا . .
أرايت يا بغداد لهلك مجرما	متكبرا متجبرا متفـرعـنا
هو دمل التاريخ لم يعبر على	يوم به إلا ذوى وتعفنا
صى على الوثن الذليل من اللظى	ما يمسح الوثن الذليل من الدنيا

(١) أحاسير اللظى جلد - ١٩٩٠

والثانية (ونحن فهد) يتوازن فيها التحدي والهجاء :

هنا مجد لنا وهناك مجد	أجل نحن الحجاز ونحن نجد
ودون جبالها بسرق ورعد	ونحن عسير مطلبها عير
وأصداق وأسيف وحشد	ونحن الشاطئ الشرقي بحر
فيرجف بالصدي لحد ولحد	قذى تكريت يلعنك اليتامى
خسنت فما لهذا المار جد	وتزعم أنك القرشي جدا

أما الثالثة (شرف الشيبية) فهي مهداة من شاعر كهل إلى آلاف المتطوعين للدفاع عن الكويت .

يتدفقون بنادقا ومدافعا	حي الشباب كئيبا وطلانعا
أني وراءكم أسوق زواجعا	عذري وفي الخمين عذر للفتى
لم تتخذ خوفا الحمام براقعا	وأصك سفاح العساق بكلمة
عن وجهه ذاك القناع الخادعا	بصقت عليه وزلزله ومزقت

وتتوالى ألفاظ الهجاء عند عبدالرحمن المعاودة وعلي بن سمود آل ثاني ومحمد ابن خليفة العطية ومحيى محمود وسواهم ، معجنا العربي مليء بهذه الألفاظ ، فالنظام العراقي ملتقط من المستنقع ومن أهل النذالة ومن أراذل أمتنا وهو سفیه رديء الأصل جاهل خسيس ، وكلب الشر إلى آخر هذا المعجم . ومن الطيبي أن نستمع إلى هذا اللون من الطرف الآخر ، فهو أكثر الألوان وضوحاً .

ثم نرى القسم الثاني ، وهو الإدانة ، ولغازي القصيبي قصيدتان وثالثة لتوفيق الفيل . والملاحظ أن كل شعر غازي القصيبي في هذه المحنة التزم عمود الشعر وابتعد عن الشعر الحر ، ومن الواضح أن الإدانة تعقب البكاء والسباب ، لكنها هي الأخرى مرحلة قريبة من الحدث ، هي رد فعل للحدث ، لكنها رد فعل هادئ ، ولذلك غلب عليها التساؤل ، وخطاب الجماهير أصح له هذا اللون الذي تعودنا أن نسمعه في

المحافل لكثافة أنغامه من ناحية، وغلبة النبرة الخطابية من ناحية أخرى، يقول القصيبي في (مرثية فارس سابق):

عجبا كيف اتخذناك صديقا؟	وحسبك أخا برا شقيقا
واقسمنا كمر الخبز معا	وكتبنا بالدماء عهدا وثيقا
جيشنا كنت أجب يا جيشنا	كيف ضيعت إلى القدس طريقا؟

والقصيدة الثانية عنوانها (يا أبا فيصل) وهي من نفس النغم الموسيقي (الرمل):

يا أخا المليون جندي أما	يستحي المليون من ذبح مئين؟
يا أخا المليون جندي أما	عدت من طهران عود الصاغرين؟
فيم هذي الحرب يا مشعلها	ولم الأسمال من عشر سنين
يا أخا المليون جندي ألا	قدتهم للمسجد الأقصى الحزين
أو لم يأتك من أخباره	أنه في قبضة القيـد رهين؟

وهكذا صنع توفيق الفيل في تساؤلاته الحائرة، وإن كان لقصيدته نغمها الخاص (البسيط):

أيان يا ليل عن وادي ترحل	زلت بك الرجل أم تاهت بك السبل
يا أيها الليل هل تاهت مرابعنا	وهل يمثل فينا (الذئب والحمل)؟
قالوا عرفنا طريق القدس نملكه	فهل مع الفجر ضلوا؟ ليتهم سألوا
سلوا المساجد هل هدوا مآذنها	وردعوا جمعها يا بنس ما فعلوا
يا أيها الوثن الباغي بقوته	هل ما تزال شعوب ربها هبل
ألا تزال بسوس بين أظهركم	في عرض بادية ترغوبها الإبل
هذي هي القدس قد ديس كرامتها	ففذ المهـد أو فليطل الدجل

وهناك مجموعة أخرى من قصائد الإذانة اتخذت الشعر الحر شكلا لها ، ولكن الواقع أنها برغم تفاوت تواريتها من أغسطس إلى نوفمبر، يبدو فيها التأمل ومحاولة التحليل للموقف ورؤية الشاعر.

كتب حامد طاهر وأحمد سويلم وصالح أحمد إبراهيم وعمدوح عزوز وكمال عرفات وسواهم وكل قصيدة لها مذاقها الخاص ، فقصيدة حامد طاهر (الأحضان العربية) تسخر من كل الأحضان العربية التي يلقي بها بعضنا بعضا ، بينما يخفي ما في الصدر، ولذلك كان «الجراد العربي» الزاحف ، صورة للحقد الذي في الصدور أكثر مما هي صورة للغدر المفاجيء . ولكن بعض الشعراء الآخرين مثل «عمدوح عزوز» يتناولون القضية برؤية مختلفة ، فرأس النظام في بغداد «تترى يتخفى بزي العروبة» ولذلك ذبح العروبة ليصنع لنفسه أمجادا شخصية :

أمس كان العراق حبيبي ،
كنت فداء لعينيهِ ، كان العراق
كنت أعشقه أملا عربيا ،
وكنا نذوب معا في عناق
شرعة الله تجمعنا أخوين ،
دما يتوحد ، لا يستباح ، دما لا يراق
آه ماذا جرى لدعاة العروبة ،
ماذا جرى كي يخون الرفاق ؟
كنت أحسبهم ذات يوم حماي ،
إذا هم غزاتي .
لو دفعت جنودك صوب فلسطين
حررت شبرا من القدس

كنا جميعا ذهابنا وراءك
واصطفيناك سيد كل السلاطين،
كنا حملناك فوق الجبين،
وفوق النجوم رفعنا لواءك،
كنت في فرحة النصر أعطيتك الروح زادا لعينيك
يا فارس العصر، قبلت كفيك، «شلت حذاءك» .
لم تغدري وأنا في حماك؟
أيها المدعي أنك العربي الذي لا يخون، تخون أخاك؟
هاك خنجرك الآن يقطر مني دما مسلما، فتبت يداك .
سوف تسأل عنه، وتسال عني، وعن أمة سقتها للهلاك
لم أحماك حقدا فاجتحت في لحظة من جنون،
بلدا كان يعطيك ضوء العيون
لم أطلقت قطعانك الغازية
تحت جناح الظلام
دفعت ذنابك للهاوية
أيها الطاغية
كيف تجهل ما يعرف الطفل في البادية
حرمة الجار، والذود عنه إذا ما استجار
أي إثم جنيت؟ أيما الفزع الجاثم الآن في كل بيت
لم قدت الوحوش الصناديد نحو الكويت؟
تستبيح النساء، تروغ أطفاله الأمنين
تشرذ شعبا صغيرا، يراك نصيرا

وبين حناياه كنت الرجاء ،
غدوت حريقا على الشرفاء .
فواحسرتاه على الرافدين
جاوز الحد نبرون ، يمتثال في كربلاء
يعد الصواريخ والكيمياء
ليصعد فوق ضحاياہ يستقبل الشعراء ،
ويلهو سعيدا برأس الحسين
أيها الترى الذي يتخفى بزي العروبة
أغرقتنا بالوعود الكذوبة
إنا كفرنا بكل مزاعمك المتلوية
فارحل الى زمن البربرية
واترك لنا زمنا للوثام ، لفجر جديد .
إيه بغداد يا واحة للسلام
سألتك بالله أين الرشيد؟

لقد بدأ الأمل والفجر ليس فقط فجر الكويت ، ولكنه فجر جديد ربا للامة العربية
كلها . وهناك قصيدة عنوانها «صمود شعب» بالفاكس الى صدام ، شعر أحمد
السفاف :

معذرة يا حضرة الرئيس
يا من يسوق جيشه الى الكويت
والقدس يعلو كربها في كل بيت
إن خانني الكلام

ففكري المفجوع في ذهول
من أين لي التعبير يا رئيس هل تبقى ما يصح أن يقال . . .
انظر إلى جزيرة العرب
وأنشر خريطة الخليج
تجد كويتنا ليست من العراق
وليس بينها وبينكم شقاق
كانت لكم في الحرب أقوى من سند
وما لها نعم المدد
فما الذي غيركم
وما الذي سيركم
لتسحقوا معاني الإخاء
وتنسفوا ما قد صنعنا من بناء
فجميعه والله يا رئيس
صبرا - رجاء - أيها المشردون
في مصر أو لندن أو جنيف
وفي بلاد المغرب ،
وتحت كل كوكب
يا أيها المبعثرون في الخليج
صبرا فإن الفجر يقترب
وكل شيء راجع كما نحب
لن يهزم الغزو عزائم الرجال
ولن يضيع في شفاها السؤال

اتسلب الأوطان باجتياح؟ ويعبد المخلوق بالسلاح؟
هيئات نرضى أن نبارك الخضوع، فالله وحده له الخشوع.

وهكذا صنع مبارك بن سيف في قصيدته «سارة» شهيدة الكويت، وعندما يقول:
«الفجر أت يا كويت الفجر أت» أشعر أنه يحدو القافلة حتى لا تمن عزائمها. وسعاد
الصباح لها أكثر من قصيدة «سيرحل المغول» و«سوف نبقي واقفين». ولكن سعاد
الصباح هنا غير سعاد الصباح التي عرفناها في ديوانها الأخير وفي المهرجانات الأدبية.
سعاد الصباح التي عرفناها شاعرة الحب، وهي هنا تحاول أن تكون شاعرة المقاومة،
لكنها تبدأ حماسية ثم ترق، مثلما حدث في قصيدتها «سيرحل المغول» (٢٠ سبتمبر
١٩٩٠):

(سيرحل المغول، ويرجع البحر إلى مكانه، ويرجع الشعب الكويتي إلى عنوانه،
وترجع الشيطان والأمواج والحقول، وتشرق الشمس بكل بيت، وترجع الكويت
للكويت) ثم ترق فتقول: (سوف نظل دائما وراءهم نقذفهم بالنار والبروق والزواجب،
سوف نظل دائما وراءهم، نضربهم بالغضب الكبير بالقضبان بالأمواس بالفؤوس
بالكؤوس، بالكعوب بالبراقع) وهكذا الشأن في قصيدتها «سوف نبقي واقفين» لندن
١٠/٨/١٩٩٠ (سوف نبقي واقفين، مثل كل الشجر العليل سنبقي واقفين، سوف
نبقي غاضبين، أبدا لن تسرقوا منا النهار، أيها الآتون في الفجر على دبابة، من رأى
دبابة تمجري حوارا؟) لكنها مرة ثانية ترق، فتقول: (يا الذي أهديته الماء وأهداني
الصحارى، يا الذي أحرق أسراب المصافير وما قدم للريش اعتذارا) ورأيتها تلقى
قصيدتها هذه وتتوقف عند الذي لم يقدم للريش اعتذارا، والبعض يصفق، فعمجت،
ولم أتهم ذوقي ولا اتهمت ذوق الناس.

إنها تختلف عن مطولتها إلى «جمال عبدالناصر» ومطولتها إلى «وردة البحر» تقصد
الكويت فهما من القصائد التي بقيت وتبقى تتردد لأن قضية الإنسان العربي تعيش
فيها.

ففي قصيدة «وردة البحر» تقول: (كويت كويت، أحبك رغم حراب المغول ورغم

يعيش التتر، احبك حين تكون السباه مطرزة بالرعود، ومثقوبة بالشرر، فكيف
تصيرين أجمل عند اشتداد الخطر؟ كويت كويت، لقد قرر العالم العربي اغتيال
الكلام، وقرر أيضا، إبادة كل الطيور الجميلة، كل الحمام، ونحن طيور مشردة لا نريد
صوى حقها بالكلام. ونحن طيور مثقفة لا تطيق غسيل الدماغ وكسر العظام. ونحن
حروف مقاتلة سوف تهزم بالشعر كل عصور الظلام، ويسعدني أن يكون تراب بلادي
العصافير من كل جنس، وبيت المغنين والشعراء، ويسعدني أن يكون تراب بلادي
مزار البنفسج والشهداء، وسقفا لمن تركتهم حروب العروبة دون غطاء).

وفي قصيدة «إلى جمال عبدالناصر» تقول: «يا ناصر العظيم أين أنت أين أنت،
بعدك لا شعر ولا نثر ولا فكر ولا كتاب، بعدك نام السيف في قرابه واستنصر الذباب.
يا ناصر العظيم هل تقرأ في منفاك أخبار الوطن؟ فبعضه مفتصب وبعضه مؤجر
وبعضه مقطوع وبعضه مرقع وبعضه مطيع وبعضه متغلق وبعضه مفتوح وبعضه مسالم
وبعضه مستسلم، وبعضه ليس له سقف ولا أبواب، يا ناصر العظيم لا تسأل عن
الأعراب، فإنهم قد اتقنوا صناعة السباب، وواصلوا الحوار بالظفر وبالأنياب،
وحاصروا شعوبهم بالنار والحراب» (١).

هاتان المطولتان نشرتا عام ستة وثمانين وتسمائة وألف والذي يقرأهما اليوم يشعر
أنهما كتبتا الآن لما فيها من صدق وتحليل للصورة العربية التي لا تتبدل ملامحها وإن
تبدل الإطار.

إن كان الشعر الذي قيل في العدوان الثلاثي على سبيل المثال قد سقط من غربال
الزمن، لأنه لم يوجد شاعر كبير يتناول هذه الملحمة البطولية، في حين وجد الشاعر
الذي سجل «نكسة حزيران» مثل غازي القصيبي ووجد الشاعر الذي سجل نصر
اكتوبر كثرار قباني في «ملاحظات في زمن الحب والحرب» ووجد الشاعر الذي رفض
كامب ديفيد مثل «أمل دنقل» في قصيدته المشهورة «لا تصالح». وظل نزار قباني منذ
مطلوكة «هوامش على دفتر النكسة» يصور في كل مطولة جديدة الإنسان العربي
المنخوب، فنحن نبيي العماثر ونهدم الإنسان، رؤوسنا جوفاء فنحن لا نقرأ، أو لا نقرأ

(١) راجع القصيدتين في ديوانها «اختابت امرأة».

إلا ما يسمح لنا به الرقيب ولا نتكلم إلا بما يعمل علينا ولا نتحرك إلا في دائرة مرسومة (لو أحد يمنحني الأمان، لو كنت أستطيع أن أقابل السلطان، قلت له يا سيدي السلطان، كلابك المفترسات مزقت ردائي، ومخبرك دائما ورائي، كالقدر المحتوم كالثضاء) وفي مطولته «المثثلون والاستجواب» ما يزال يركز على حرية الفكر وحرية التعبير والرأي الآخر، ثم يشتد تمزقه ويعري أخطاءنا علنا نستر عرينا (حرب حزيران انتهت، جرائد الصباح ما تغيرت، والصور العارية النكراء ما تغيرت، والناس يلهشون ضاع كل شيء، لكننا باقون في محطة الإذاعة، خالد يسأل عن أعمامه وأبن يقطنون، عنواننا: المخيم التسعون) ثم يكتب مطولته «شعراء الأرض المحتلة» وتراتيله في «القدس» التي أصبحت مدينة الأحزان (صلبت حتى ذابت الشموع، ركعت حتى ملني الركوع، سألت عن محمد فيك وعن يسوع، يا قدس يا مدينة تفوح أنبياء، يا أقصر الدروب بين الأرض والساء، يا قدس يا مدينة الشرائع، يا طفلة جميلة محروقة الأصابع، حزينة عيناك يا مدينة البتول، يا واحة ظليلة مر بها الرسول، غدا غدا سيزهو الليمون، وتضحك العيون).

ثم تصدر له «منشورات فدائية على جدران اسرائيل» و«إفادة في محكمة الشعراء» «فقرأة أخيرة على أضرحة المجاذيب» (أنظر كالمشدود في خريطة العروبة، في كل شبر أعلنت خلافه وحاكم بأمره وخيمة منصوبة، أمشي غريب الوجه في غرناطة، أحتضن الأطفال والأشجار والمآذن المقلوبة، تناثري كالورق اليابس يا قبائل العروبة، اقتلي واختصمي يا طليعة ثانية من سيرة الأندلس المقلوبة).

إن وظيفة الفن - كما يقول - هي تسليط الضوء على المشكلة وفتح الستارة عن المأساة وحسب، وإذا صح ذلك وهو لا شك صحيح فما هي المشكلة؟

يقول الشاعر العراقي الراحل احمد الصافي النجفي الذي توفي منذ سنوات قليلة:

والنقط يجري في العراق وما لنا ليلا سوى ضوء النجوم سراج
لا تحسب الحجاج مات ولم يعد فلكل عصر عندنا حجاج

وتتسع القضية عند نزار فلا يعود الاستبداد مقصورا على بلد وإنما هو سمة الحياة السياسية في الوطن العربي، لذلك يقول من مطولة عنوانها «هولاكو» عام ١٩٨٧:

(كلما فكرت أن اعتزل السلطة ينهاني ضميري ، من ترى يحكم بعدي هؤلاء
الطغيين؟ من سيثفي بعدي الأعرج والأبرص والأعمى ، ومن يجيي عظام الميتين؟ فأننا
للمخزون في ذاكرة التاريخ والناسي وذرقة الأغنيات : إرفعوا فوق الميادين تصاويري
وغطوني بغيمة الكلمات . يا جماهير بلادي : يا جماهير الشعوب العربية ، صوروني
بوقاري وجلالي وعصاي العسكرية . منذ أن جئت إلى السلطة طفلا ورجال السيرك
يلتفون حولي ، واحد ينفخ نايًا واحد يضرب طبلا ، واحد يمسح جوخا واحد يمسح
نعلًا ، إنهم قد علموني أن أرى نفسي كبيرا وأرى الشعب من الشرفة رملا ، فاعذروني إن
تحولت لهولاءكو جديد).

ولذلك «فعمرية ما قبل الغروب» لغاروق جويده التي نشرها بالأهرام في ٧ أكتوبر
١٩٩٠ ليست جديدة حين يردد:

وأمة في ضلال القهر قد ركعت محنية الرأس للسياف تمثّل
يا وصمة العار هزي جزع نخلتنا يساقط القهر والإرهاب والدجل
على أن الدكتور أحمد بن محمد الأهدل في قصيدته «كيف استباح لحم صدام غزوهم»
يرى الموقف من زاوية أخرى:

يا أمة العرب إن القلب ينفطر كيف التمزق في الأجساء يتشر
هلا رجعنا لشرع الله ينقذنا وتستنير به الدنيا وتزدهر
بينما يرى مانع سعيد العتبية رأيا ثالثا في قصيدته «ضاع الأمل» بتاريخ
١٩٩٠/٩/٢٧:

بدأوا معركة الكل على الكل إذا زمر هذا طبلا

عزفوا الفتنة لحنا بينهم والذي كان حراما حللا
طعنوا قوميتي في عرضها وتباكوا برياء دجلا
أكلوا لحم أخيهام ميتا جعلوا من دمه كأس الطلا
فنن شعلها من جهلنا وهي لولا الجهل لن تشتعلنا

ومن الواضح أن القصيدة الدرامية لم تكتب بعد، ولكن من الواضح أيضا أن هناك ثلاث دوائر قد تداخلت في هذا الطرح الأخير: الاستبداد السياسي وعدم وجود الرأي الآخر، البعد عن تعاليم الإسلام، الجهل. وهذه مجتمعة أو متفرقة كانت وما تزال سبب كوارث الوطن العربي وأمتنا الإسلامية منذ قرن من الزمان، وما زلنا نناقشها كأن الزمن لم يمر، وكأنه قد توقف عند هذه المنطقة من العالم. ومن الحق أننا قد تخلصنا من الاستعمار الأجنبي بعد الحرب العالمية الثانية، وأن البترول قد ظهر ثم أصبح سلعة استراتيجية، ولكن مشاكلنا الأساسية بقيت كما هي.

كانت الأحداث السياسية تجري مسرعة منذ أواخر القرن الماضي، وكان الوعي السياسي قد ظهر محاولا أن يساير تلك الأحداث في العالم الإسلامي. ولم يكن جمال الدين أو محمد عبده أو الكواكبي وحدهم من المثقفين الذين يدرسون أوضاع أمتنا، وإن كانوا أعلاما على الطريق.

ففي كتاب «أم القرى» للكواكبي مؤتمر في مكة يجمع ممثلين من مختلف الأقطار الإسلامية، يرسمون سبل الإصلاح، ويهزون هذا العالم لتسري فيه رعشة الحياة، كان ذلك عام ١٨٩٩، وقد رد الكتاب علل الأمة الإسلامية إلى البعد عن تعاليم الدين، وانحراف علماء الإسلام أولا كان السبيل إلى انحراف التعاليم وفي ذلك يقول: «فهؤلاء قد نالوا بسحرهم نفوذا عظيما أفسدوا به كثيرا في الدين، وجعلوا زكاة الأمة ووصاياها رزقا لهم»^(١) ونفس هذه الصيحة كان يرددها محمد عبده في جريدة العروة الوثقى: «فالعلماء وهم القائمون على حفظ العقائد وهداية الناس إليها لا تواصل بينهم، وكل ينظر إلى نفسه ولا يتجاوزها كأنه يكون برأسه»^(٢).

وبدأ الرأي العام يشارك بفكره، ورواية «السبب اليقين المانع لاتحاد المسلمين» لمحمد كاظم تناول القضية من خلال أفراد المجتمع العاديين، في روايته التفكك الموجود بين المسلمين، وانتشار البدع والبعد عن تعاليم الدين، فنحن نشغل بشكليات ألف سنة ولا نمل، والمسلمون في كل مكان يرون جنود الانجليز تضرب

(١) أم القرى، ص ٣١.

(٢) تاريخ الشيخ محمد عبده ص ٧٤٧/٧٤٥.

الأراضي المصرية تقتل وتفتك ولا ترى نجدة في نفوسهم .

وكان السؤال هل الإصلاح الديني أولا أم الإصلاح السياسي؟ ويتذاكر الناس الخطاب الذي رفعه مصطفى فاضل إلى الخليفة مصورا فيه حالة المسلمين المؤسفة التي قد تكون باعنا على الثورة واتهامات الأروبيين للإسلام بأنه سبب الضعف ، ومطالباً فيه بالحرية وبالدستور، وهو خطاب جريء جرأة تصور حقيقة الوعي السياسي عند طبقة المثقفين : « لكن اسمح يا ذا الجلالة لخادم أخلص لك الولاء أن أقول : لم يبق في قوس صبر المسلمين منزع ، فقد بلغ بهم الضر نهايته ، وأكلت أجسامهم الآلام ، وأمسوا لا قدرة لهم على كتمان ما فاض عن نفوسهم من الضجر والرزايا ، ومن الخطر على أسرتك وعلى أمتك أن تترك اليأس يتولى الرعايا . . . إني أعيد مولاي أن بطن الإكثار من المدارس كافيا لنشر التعليم ، فماذا تنفع ، المنازل ولا سكان فيها ، وما الذي يرجى من مدارس أولادها أبناء ذل خاملون؟ . . . خذ بيد الأمة فجدد شبابها ، وامدد إليها يد الدستور لتشملها من الفوضى . هب الأمة دستورا صحيح الجسم رحيب الصدر خصيب التربة ، وحفه بالأمان ، وخطه بها ضمن الإخلاص في إنفاذه ، والأمانة في الجري عليه ، وبها يصونه من العبث به مدى الأيام . . . أرى المنافقين أو الجاهلین من ذوي الرأي فينا يسارعون إلى الاستفادة حتى من كلمة الدستور . يقولون لجلالتكم : الدستور يصير الملك آلة لا روح فيها ، يسلبه اختياره وينزع عنه شعاره ، وللأمة : الدستور يريد المسلمين على ترك ما عزز لديهم : دينهم ولباسهم وما ألفوا . أولئك قوم ماكرون ، أو هم قوم جاهلون . مولاي : انبد مشورتهم ، أمتي : خل عتك سعائهم ، ما قيد الدستور غير الهوى ، وما نزع من الملك إلا حرية الخطأ في سياسة الرعية ، وإلا اختيار الشر في حكمها . إنه يكفل الدين ويصون الملك ، ويحفظ الأموال على أهلها ، وينزل السكينه في قلوب الأمة ، ويصير المرء حرا كريها » .

وكان كتاب «طبائع الاستبداد» للكواكبي الذي صدر عام ١٩٩٠ أجراً ما كتب في الدعوة إلى الحرية ومحاربة الاستبداد وبيان أثره السيء في شتى نواحي المجتمع ، علمية وخلقية ودينية واقتصادية وعمرانية «فالاستبداد مفسد للدين في أهم قسميه أي الأخلاق ، وأما العبادات منه ، فلا يمسهأ لأنها تلائمه في الأكثر ، ولهذا تبقى الأديان في

الأمم المأسورة عبارة عن عبادات مجردة . . . والاستبداد يضطر الناس إلى استباحة الكذب والخداع والنفاق والتذلل وإماتة النفس ويتيح من ذلك أن يربي الناس على هذه الخصال، يربون أنعاما للمستبدين، فهم محرومون من كل الملذات الحقيقية كلذة العلم وتعليمه والمجد والحماية والإثراء والبذل وإحراز مقام في القلوب ولذة نفوذ الرأي الصائب إلى غير ذلك من الملذات الروحية، أما ملذاتهم فهي مقصورة على جعل بطونهم مقابر للحيوانات إن تيسرت وإلا فمزابل للنباتات، ومنحصرة في استغراغهم شهواتهم كأن أجسامهم خلقت دملا وظيفتها توليد الصديد ودفعه، والعرض كسائر الحقوق غير مصون زمن الاستبداد. الاستبداد يجعل الإنسان فاقدا حب وطنه لأنه غير آمن على الاستقرار فيه ويود لو انتقل منه، تختل الثقة في صداقة أحبائه لأنه يعلم أنهم مثله قد يضطرون لإضرار صديقهم بل وقتله وهم باكون . . إن الأمة التي ضربت عليها الذلة والمسكنة حتى صارت كالبهائم أو دون البهائم لا تسأل قط عن الحرية وقد تنقم على المستبد، ولكن طلبا للانتقام من شخصه، لا طلبا للخلاص من الاستبداد فستبدل مرضا بمرض كمفخص بصداع . . . إن الوسيلة الوحيدة لقطع دابر الاستبداد هي ترقية الأمة وهذا لا يتأتى إلا بالتعليم^(١).

وهكذا نرى أن الكواكبي عاد بعد هذه الجولة إلى أصل البلاء وهو الجهل، لأن التعليم والتوعية كفيلا بنقاش علماء الدين في وجهات نظرهم وقديما قال عمر بن الخطاب: أصابت امرأة وخطأ عمر حين ناقشته في المهور، بل إن الثقافة كقيلة بأن تجعل المسلم يفهم دينه فهما صحيحا فلا يضيع مئات السنين في نقاش قضايا جزئية. والوعي الثقافي هو الذي يدفع الأمة إلى رفض الاستبداد، والإصرار على وجود الرأي الآخر، لأن الحاكم مهما كان مخلصا هو إنسان يمكن أن يخطئ، وخطأ الحاكم يصيب الأمة كلها.

مرة أخرى عدنا إلى العلم والجهل، فنسبة الأمية في الوطن العربي خمسون في المائة، ومعنى هذا أننا محونا خلال قرن من الزمان ثلث أمية الأمة وسوف نعر إلى القرن الحادي والعشرين نحمل على كاهلنا وصمة الأمية وهي تعني تخلفا في التنمية بكل فروعها.

(١) طبائع الاستبداد ص ٨٠ وما بعدها.

لقد استمعت في إحدى المحاضرات عن «الجيوپولوتيكس في الشرق الأوسط» للدكتور محمد رياض لأراء الباحثين الذين يقومون بدراسات عن مراكز القوة المستقبلية في الكرة الأرضية، فلم يلتفت أحد منهم إلى الوطن العربي ولا إلى الأمة الإسلامية، وإن كانوا قد ذكروا أندونيسيا في آسيا ونيجيريا في إفريقيا في مجال الاحتمالات ومن الواضح أن الأساس هنا هو الرصيد السكاني والثروة البترولية. فلا أمل للوطن العربي إلا في وحدته لأننا في عصر التكتلات الكبيرة، فالوطن العربي يملك الرصيد السكاني، والكفاءات البشرية، والثروة البترولية، والأراضي الزراعية، وقاعدة صناعية. إن التنمية الشاملة يمكن أن تقوم على أساس إعادة النظر في برامج التعليم لتكوين العقلية المفكرة بدلا من العقلية الحافظة وإعادة النظر في برامج محو الأمية البطنيء الحركة. وإعادة النظر في مساهمة الحرية السياسية والرأي الآخر، لتكوين سياق يمنع حرية الخطأ، خطأ الفرد الذي يدمر المجموع، وهي قضية تطرح الآن جهرا بعد أن كانت تطرح سرا، وفي دراسة السوق العربية المشتركة على غرار السوق الأوروبية المشتركة، التي سوف توحد أوروبا بعد عام، حتى يتراجع الحديث عن دول الثروة ودول الثورة ما دامت هناك مشروعات مشتركة لصالح الوطن كله، تمهيدا لوحدة تهيء لها المناهج الدراسية ووسائل الإعلام ما دامت قناعات المثقفين يقينية، من أجل المستقبل، ومن أجل صالح الأمة كلها. وتستطيع الجامعة العربية أن تقوم بدور هام في رسم خريطة هذا المستقبل.

إن الشعر في النهاية يمنحنا قناعة فنية وجدانية تتكامل مع القناعة العقلية لتسود التجارب فتكون أكثر ديمومة لأن الإنسان عقل وقلب، يفكر ويشعر ويفذي الفكر الشعور، كما يمهّد الشعور للقناعة الفكرية، وبعبارة أخرى فإن الفن له أسلوبه في التأثير وهو لا يقل عن منطق العقل في الإقناع.

المراجع

- ١- اتجاهات الرأي العام نحو مسألة الوحدة
سعد الدين إبراهيم
بيروت - ١٩٨١
- ٢- النظام الاجتماعي العربي الجديد
سعد الدين إبراهيم
بيروت - ١٩٨٢
- ٣- أم القرى الكواكبي القاهرة - ١٣١٦
- ٤- تاريخ الشيخ محمد عبده، محمد رشيد رضا
القاهرة - ١٩٣١
- ٥- طبائع الاستبداد الكواكبي
القاهرة - الطبعة الأولى
- ٦- في الميزان الجديد محمد مندور
القاهرة - الطبعة الثانية
- ٧- أحاسيس اللظى (مجموعة شعرية في أزمة الخليج)
جلد - ١٩٩٠
- ٨- ديوان المتنبي
القاهرة - ١٩٨٠
- ٩- ديوان بدر شاك السياب
بيروت - ١٩٧١
- ١٠- تنافست امرأة
بغداد - ١٩٨٦
- ١١- دوريات (الأهرام - الرابطة - الشرق)

سقراط ومنزلته في الفكر الفلسفي *

أ. د. فتح الله خليف

استاذ ورئيس قسم الفلسفة

كانت ندوة العام الماضي عن السوفسطائيين، وعن روح القرن الخامس قبل الميلاد في أثينا، قرن التنوير في الأدب والفلسفة، قرن يوربيدس، وسوفوكليس، والسوفسطائيين.

وأستأذنكم في أن نبقي أيضا هذا العام في هذا القرن مع سقراط، فمن غير المعقول أن نتحدث عن السوفسطائيين ونترك الرجل الذي تعتبر شخصيته، وفلسفته، ومناظراته مع السوفسطائيين علامة من علامات هذا القرن.

ونحن نقدم لكم سقراط هذه الليلة ينبغي أن نبدأ بالتسليم بأن هناك - وسوف يظل دائما هناك - ما يسميه مؤرخو الفلسفة بمشكلة سقراط . . فالرجل لم يكتب شيئا، وتلميذه الذي كتب عنه، أعني أفلاطون، لم يكتب أبحاثا، ولكنه كتب سلسلة من المحاورات في شكل دراما، يعين فيها الزمان والمكان، وسائر الظروف، ويعرض فيها أصنافا من الأشخاص يصورهم أدق تصوير، ويدمجهم في حوادث تستحق اهتمام القارئ، وتستبقي انتباهه إلى النهاية. وأهم الأشخاص في المحاورات الأفلاطونية هو سقراط.

ومن هنا انبثقت مناقشات لا نهاية لها للناظر عن أقوال وآراء سقراط وتمييزها عن آراء أفلاطون.

فمن جهة لو اعتقدنا أن كل ما جاء على لسان سقراط في محاورات أفلاطون هي آراء سقراط؛ فحينئذ لا يبقى لأفلاطون شيء.

* الندوة العلمية لكلية الآداب الساعة السادسة من مساء الثلاثاء ١١/١١/٨٦ بقاعة المحاضرات العامة بعين
الكونترولجيا التعليم.

ومن جهة أخرى لو اعتقدنا بأن كل ما جاء على لسان سقراط في محاورات أفلاطون هي آراء أفلاطون، فحينئذ يصبح سقراط وهما وبطلا أسطوريا للمحاورات الأفلاطونية من اختراع أفلاطون (١).

تلك هي مشكلة سقراط التي لم تحسم حتى اليوم بين مؤرخي الفلسفة. ففي عام ١٩٥٥ كتب أولوف جيجون Olof Gigon يقول: لقد مضى أكثر من ألفي عام في البحث في مشكلة سقراط، ومع ذلك فما زالت المشكلة بعيدة عن التناول المنهجي الصحيح. (٢)

والإجماع منعقد بين مؤرخي الفلسفة على أن الوقائع التاريخية وحدها لا تكفي لفهم سقراط، لأن تاريخ حياته مر بمراحل كثيرة من التنقيح والتعديل، والتحريف والتشويه، خلال عقول تلاميذه وخصوصه إلى الحد الذي دعا بعض الفلاسفة إلى الشك في شخصية سقراط التاريخية.

إن كل ما نعرفه عن سقراط جاءنا من رجال مختلفي المشارب والأهواء: هم أرسطوفان، وإكسانوفون، وأفلاطون، وأرسطو. من هؤلاء الأربعة اثنان فيلسوفان، وجنرال متقاعد، وكاتب مسرحي هزلي. هؤلاء الأربعة أصحاب المواهب المتعارضة والمشارب المختلفة، من الطبيعي أن يرى كل واحد منهم سقراط بطريقة مختلفة، ويتركوا لنا انطباعات مختلفة عنه.

فشخصية سقراط التاريخية هي أيضا مشكلة معقدة لا حل لها حتى اليوم. هي مشكلة أكثر تعقيدا من مشكلة شخصية المسيح التاريخية كما يقول: Albert Schweitzer؛ ألبرت شفيترز لأن المسيح صوره اشخاص من العوام لا حظ لهم من ثقافة أو علم، أما سقراط فقدّمه لنا مثقفون من الفلاسفة والأدباء، على درجة عالية من الثقافة والفهم، مارسوا قدراتهم الخلاقة في تصويره. (٣)

كل هذه المشاكل السقراطية تعني أن باب الاجتهاد ما زال متفوحا على مصراعيه أمام الباحثين والدارسين لسقراط.

لكن هذه المشاكل لا تمنعنا من أن نتعرف على الأقل على معنى سقراط عند كثير من الناس، وأثره العميق على تاريخ الفكر.

الكوميديا أو الملهة الأثينية واحدة من أهم مصادرها عن فلاسفة القرن الخامس قبل الميلاد، عن عاداتهم، وسلوكهم، وأوصافهم. جاء في رسم شخصية سقراط في واحدة من الدراما أنه شخص أحمق، جائع، حافي القدمين، رث الملبس، قدرته فائقة على التحمل والمعاناة، لا يوافق أبدا. وفي واحدة أخرى يذكر المؤلف ان سقراط لا يعرف من أين تأتيه الرجة التالية، وهو دائم في غاية القذارة، لا يقتل أبدا، ويضيع الوقت في جدل عقيم. (٤)

لكن مسرحية السحب لأرسطوفان هي المرجع الأساسي في سقراط. فسقراط هو بطل الرواية، والشخصية الرئيسية فيها. تصوّر المسرحية سقراط معلما يأتي له تلميذ يطلب منه أن يعلمه الغش والخداع، ويشجعه الكورس على تعليم التلميذ ما يريد. ولكن سقراط لا يلتفت إلى ذلك، ويأخذ في تعليم التلميذ أمورا غير عملية وغير نافعة. فسقراط متهم في مسرحية السحب بأنه يهدر الوقت في جدل عقيم، وكثير التدقيق في كل ما يقال.

ويمثله أرسطوفان في المسرحية جالسا في سلة مرفوعة في الفضاء، يناجي السحب، مأوى المفكرين الخياليين، ويتمهم بالكفر بآله المدينة، ويتعليم التلاميذ تغليب الباطل على الحق. ويعلن أن القصاص العادل هو قتل سقراط وتلاميذه (٥). وهكذا يهيب أرسطوفان على رأس سقراط كل الاتهامات والأوصاف التي نسبها أفلاطون وأرسطو بعد ذلك للسوفسطائيين. وقد ظلت هذه الاتهامات معلقة في عنق سقراط أكثر من عشرين عاما، ثم بعث بها الاثينيون إلى القضاء، فحوكم سقراط، وحكم عليه بالاعدام، وأعدم عام ٣٩٩ ق. م. وهو في سن السبعين.

أمر معلوم أن سقراط كان دميم الخلقة، كان أفتس الأنف، جاحظ العينين، متنفخ البطن، كان أقبح من كل المسوخ التي ورد وصفها في الدراما اليونانية (٦)، ولكنه كان نوعاً من القبح يدعو للعجب. فعل الرغم من هذا القبح كان سقراط يتمتع بهجائية شخصية طاغية، وكان تأثيره على سامعيه ومحدثيه تأثيرا فريدا. فلننظر كيف كان يقارنه أصحابه بهارسياس الذي كان ينافس الإله أبولو في العزف على الناي:

جاء على لسان واحد من تلاميذه في محاورة سيمبوزيم الأفلاطونية: «ولكنك

يا سقراط لا تعترف على النائي، وإن كان العرض الذي تقدمه أعظم دلالة، فإن مارسياس قد احتاج إلى آلة ليهرس الناس بالقوة التي تنبعث من فمه في النائي. ولكنك يا سقراط قد تفوقت على مارسياس، لأنك عملت نفس الأثر بمجرد الكلمات، وبدون استخدام آلة... انتي أنا نفسي أيها السادة، وأنا في كامل وعيي، ولست سكرانا، أقسم بأيمان مغلظة بالأثر البالغ لكلمات سقراط عليّ. فكلما أنصت إليه فإن نبضات قلبي تدق بسرعة، أسرع مما يحدث لي في حفل ديني، وتنساب الدموع على وجهي، والأحظ أن هذا الأثر يمتد إلى كل السامعين الآخرين».

ويعصف تلميذ آخر حاله مع سقراط فيقول: «يبدو لي أنك تزاول معي السحر والعرافة والتعاويذ، حتى أصبح وكأنني كتلة لا حول لها ولا قوة. إنك تبدو غامما مثل عقرب البحر الذي يلدغ. إنك تلدغني فتخدر عقلي وشفتاي» (٧).

فما لا شك فيه أن هذه الأوصاف أعمق من مجرد الانبهار بمناظرات سقراط وأحاديثه، وتذكر على الشرح، كما أنها تدعو إلى اعتبار أمر آخر أبعد من مجرد الاستدلال العقلي. ونعني بهذا الأمر علامات النبوة التي ظهرت على سقراط والهداية الإلهية التي يصفها أفلاطون على هذا النحو في محاولة احتجاج سقراط، يقول سقراط «انني مررت بتجربة إلهية، بدأت في طفولتي، وظلت معي دائما، نوع من النداء، كلما سمعته رددت عما كنت أود أن أفعله، وأقعدني عنه، ولكنه لم يأمرني أبدا بعمل شيء». وفي موضع آخر يقول بعد صدور الحكم بإعدامه: «في الأيام الخالية كانت علامة النبوة التي اعتدتها تمنعني من فعل أبسط الأمور، إن كنت أروم شيئا غير مناسب، واليوم نجده لا تحول بيني وبين الخروج من بيتي إلى المحكمة، ولا بيني وبين أي كلمة قلتها في دفاعي. إنها لم تعترض على أمر من هذه الأمور المهلكة. وفي مناسبات أخرى كانت تحول بيني وبين أن أكمل جملة بدأتها».

وقد أصبحت علامة النبوة علامة معتادة، تحدث دائما، وتبدو وكأن سقراط يسمعه صوتا، وكان هذا الصوت يمنعه من قبول التلاميذ الذين لا يستطيعون الإنادة مر تعاليمه، كما كان يمنعه من الاشتغال بالسياسة.

كان سقراط يستمع إلى هذا الوحي، وكان هذا الوحي هو حافظه وموجهه، وكاد

يصدر في أفعاله وسلوكه بما يوحى له ، ويؤمن بأن الآلهة بعثته معلما مجانيا هاديا
للنفس. (٨)

إننا كفلاسفة لا نستطيع إلا أن نترك طبيعة هذا الوحي لعلماء النفس؛ فإن هذه التجربة الدينية تستلزم التفسير السيكولوجي . وهذا أمر لا يمكن القطع به على وجه اليقين ، ولكننا مقتنعون بأن سقراط كان يأخذ هذا الوحي مأخذ الجد ، ومن ثمة كان يؤمن بأن أنشطته التعليمية مصدرها هذا الوحي ، والأمر متروك لمن يؤمن بمثل هذه النبؤات والهداية الروحية . على أننا ينبغي أن نتذكر أننا نتحدث عن العالم اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد ، أي عن عالم مليء بالأساطير والنحل والآلهة الذين يسخرون كل شيء . وإن كنا نحن اليوم ، بعد أكثر من ألفي عام ، وبعد التقدم العلمي والتكنولوجي الذي نشهده اليوم ، ما زالت الأساطير والخرافات والمعتقدات الغيبية تشغل المساحة الكبرى من التفكير الذي يوجه حياتنا .

قبل أن نستعرض الخطوط الرئيسية لتعاليم سقراط وفلسفته نفق وقفة قصيرة عند مسألتين هامتين : المسألة الأولى هي ارتباط تعاليم سقراط بملامح شخصيته وقبح خلقته . والمسألة الثانية هي المنهج السقراطي المثير للقائم على إقناع الناس بجهلهم وحقاقتهم .

أما المسألة الأولى فتتضح من محاولة سقراط لكريتو حول مفهوم الجمال . يدور الحوار بين الرجلين على هذا النحو :

يسأل سقراط : هل تعتقد أن الجمال يوجد في الإنسان وحده أم يوجد في أشياء أخرى ؟ كريتو : اعتقد أنه يوجد في الحصان وفي الدرع والرمح والسيف ، كما يوجد في كثير من أشياء أخرى غير حيوانية .

سقراط : كيف تكون هذه الأشياء جميلة طالما لا تشبه بعضها بعضا ؟ كريتو : إن كانت هذه الأشياء مصنوعة صناعة جيدة لتؤدي الغرض الذي نرجوه منها على أكمل وجه ، أو كانت ملائمة بالطبيعة لاحتياجاتنا ، إذن فهي كل حالة من هاتين الحالتين نسمي الأشياء جميلة .

سقراط : حسنا ، ما هي حاجتنا إلى العيين ؟

كريتو: لنرى بهما طبعاً .

سقراط : في هذه الحالة تجذب عيني أجمل من عينيك ، فإن عينيك لا ترى إلا أمامك بينما عيني ترى أمامي وترى على الجانبين ، وكان سقراط أحول العينين .

كريتو: معنى ذلك ان سرطان البحر* له أجمل عينين من أي حيوان .

سقراط : تماماً ، لأن الطبيعة هي التي زودته بهذه القوة الرائية من كل صوب .

كريتو: سلمنا ذلك ، أي أنف أجمل ، أنفي أم أنفك ؟

سقراط : أنفي طبعاً ، إن كانت الآلهة وهبتنا الأنوف للشم ، فإن فتحتي أنفك متجهة إلى أسفل ، بينما تشرئب فتحتا أنفي إلى أعلى لتلقي الروائح من كل اتجاه .

كريتو: أما بالنسبة للفم ، فأنا أسلم بأن فمك أجمل ، لأن الفم إن كان للقبض ، فإنك تستطيع أن تأخذ قضمة أكبر مني .

سقراط : أما بالنسبة لغلظة شففتي ألا تعتقد أنها تمكناني من قبلة أرق وأجمل وأمتع وأكثر دفئاً !

كريتو: أعلن استسلامي ! (٩)

لنتأمل المسلمة التي تنبني عليها تلك المناقشة البسيطة :

هذه المسلمة هي : كل ما هو نافع فهو جميل .

فنحن لا نقول إن العيون جميلة عندما لا تكون حاصلة على قوة الابصار ، ولكن فقط عندما تكون لها هذه القوة ، ومن ثمة تكون نافعة في الرؤية . وكذلك نقول عن الجسم كله أنه جميل : تارة من أجل الجري ، وتارة في المصارعة ، ونقول ذلك على كل الكائنات الحية ، عن الحصان الجميل ، وعن الديك الجميل ، ونقول ذلك أيضا على كل الآلات والأدوات . فالسكين جميلة عندما تقطع ، والباخرة جميلة عندما تبحر ، وهكذا في كل الفنون والصناعات والممارسات العملية والقوانين ، فإننا نصف كل هذه الأمور بأنها جميلة على نفس النحو . هذه النظرة للجمال هي التي نجدها في انجلترا في القرن الثامن

* المعروف في مصر بلجو جليو .

هشر. كتب هوجارث Hogarth في تحليله للجمال في مقالاته عن نظرية الفن يقول: في صناعة السفن، فإن أبعاد كل جزء قد أعدت ووضعت بحيث تلائم وتسهل الإبحار، وعندما تبحر السفينة بطريقة ملائمة، فإن البحارة يقولون إنها جميلة. فبين الفكرتين ارتباط وثيق. (١٠)

أما المسألة الثانية فهي المنهج السقراطي القائم على توجيه السؤال من غير إعطاء إجابة، لأنه اعترف بأنه لا يعرف شيئاً. يقول سقراط في محاورة تيتياتوس: «إنني مثل القابلة، لا ألد حكمة؛ لأنه لا حكمة عندي، إن مهمتي هي مساعدة الآخرين على الانجاب. فقد اختارتنني الآلهة لأقوم بمهنة مثل مهنة القابلة، ولكنها حرمتني الخلفة. فليس عندي أي نوع من الحكمة، وإنما كل صناعتي هي توليد الأفكار من الرجال. إن أسئلتي ساعدت الناس الذين أجادهم - رغم أنهم لم يستفيدوا مني شيئاً - أن يكتشفوا بأنفسهم كثيراً من الحقائق الرائعة التي تولدت منهم، واستخلصت من أنفسهم وأعماقهم». (١١)

نلاحظ على هذا النص أن سقراط يتحدث عن ميلاد الأفكار في النفس ويصوغها في عبارات مليئة بالإيروس الذي كان ييتم عليه. وفي اللغة الانجليزية عبارة بالفة الدلالة، فنقرأ قول سقراط مترجماً إلى اللغة الانجليزية: The lover of Knowledge is said to have intercourse with reality to bring forth intelligence and truth, and so to find release from "Travail" (12). «ان محب المعرفة يمارس الحب مع الحقيقة لانجاب العقل والصدق، ومن ثمة يجد الراحة بعد أن يفرغ من الشغل».

ونلاحظ ثانياً أن الغرض من البحث عن طريق الجدل بإثارة السؤال والجواب هو تصفية العقول من الكدورات التي تعمق العقل من الوصول إلى المعرفة الحققة، مثل اختلاط المعاني، وإبهام الألفاظ، وتقويضات البلاغيين. فغاية سقراط من الجدل هي إعادة نور العقل إلى الناس، وذلك هو الهدف الرئيسي للفلسفة.

فإذا أردت أن تكون سقراطياً فليس عليك أن تتبع أي مذهب أو نظرية فلسفية، إنما عليك أن تكون صاحب موقف من العقل، موقف شديد التواضع العقلي لدرجة الاعتراف بالجهل. فإن السقراطي الحقيقي هو الذي يقتنع بجهله، وجاهل النوع

الانساني كله .

لكن اقناع الناس بجهلهم ليس أمرا سارا ولا مريحا ، يقول سقراط : عندما كنت أقنع الناس بجهلهم ومهاقتهم تتألم حالة من الغضب ، مني ومن أنفسهم . ومعظم هؤلاء الناس كانوا مستعدين لضربي عندما يرون أن ذهنهم الطفلي قد اختفى كما يختفي الشيخ .

بعد المنهج يأتي المذهب . معلوم أن سقراط لعب دورا مزدوجا في تاريخ الفلسفة . فمن ناحية يرجع إليه الفضل في توجيه الفكر إلى مبادئ منهج علمي لدراسة الطبيعة والظواهر الطبيعية ، يقوم على تقسيم وتصنيف الظواهر بقصد معرفتها وتحديدتها ، أي يقوم على دعمتين هما الاستقراء والتعريف .

ومن ناحية أخرى فإن المنهج السقراطي وضع حدا ونهاية لتوجيه الفكر نحو العلم الطبيعي وبداية مرحلة الاهتمام بالأخلاق في ميدان الفلسفة . ولذلك بدأ الفكر الهلنستي يهمس بأن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، وأصبح هذا القول مألوفا في تاريخ الفلسفة من عهد شيشرون . ومعنى هذا أن سقراط لعب دورا حاسما في توجيه الفكر من النظر في المادة والعالم والظواهر الكونية والفلكية إلى النظر في الإنسان وواقعه المعاش وحياته العادية .

لكن الأمر المدهش حقا هو أن سقراط الذي اكتشف أهمية الاستقراء والتعريف ، أي طرائق العلم ، هو نفسه الذي ترك العلم إلى الأخلاق التي لا يستقيم معها تعريف ولا استقراء ، ولا تتطلب دقة علمية .

كلنا نعلم أن الفكر يسير في الاستقراء من ملاحظة الوقائع الجزئية ليقبض على الخصائص الكلية التي تشترك فيها جميع الوقائع الفردية لفئة ما من الموجودات ، يمكن أن تكون فئة من البشر أو الأشياء أو الحوادث .

هذا الاستدلال الاستقرائي يمكن أن يجتدل في أي لحظة لو استحدثت وقائع جديدة ، ذلك لأن معرفتنا بكافة الظروف التي تحدث الظاهرة قد لا تكون كافية ، وقد لا نستطيع الإحاطة بها جميعا . ومن هنا فالخطأ في الاستدلال الاستقرائي أمر وارد دائما ، أو كما يقول المناطقة إن نتيجة الاستدلال الاستقرائي دائما احتمالية ، وخاضعة لإعادة النظر .

لكن المشكلة هي أن تقدم العقل من الجزئي إلى الكلي خطوة غير مفسرة، لا نفسرها ملاحظة الوقائع، لكنها تتمدها، لذلك يجب أن يستقر في نفوسنا اعتقاد بأن العقل الانساني لديه ملكة حدسية Faculty of Intuition تمكنه من رؤية المعنى الكلي بعد تفحص عدد كاف من الوقائع الجزئية.

والاستقراء يقود إلى التعريف، لأن التعريف يتألف من مجموعة الخصائص العامة المشتركة، أنتخب بطريقة معينة بالعقل، طريقة يلتفت فيها العقل إلى الخصائص الذاتية، ويهمل الخصائص العرضية. مثلاً كثير من الناس زرق العيون، يدخنون، لكن تلك خصائص لا مكان لها في تعريف النوع الانساني.

إنه لمن الخطأ أن نقول إن سقراط اكتشف الاستقراء بمعناه العلمي، لقد كانت عين سقراط دائماً - وهو يتكلم في الاستقراء - على حياتنا اليومية، ولم يرتفع عنها إلى المنطق أو الطرق العلمية، وأهمية الاستقراء. إن هذا الأمر سيقع على عاتق أرسطو.

وكذلك لم يكن هدف سقراط من الاهتمام بالتعريف هدفاً علمياً، أي بقصد معرفة الأشياء بخصائصها الذاتية، لكن غاية سقراط انصبت فقط على تحديد معاني الأفكار الخلقية والسياسية التي توجه سلوك الناس ويستخدمها الأثينيون من سوفسطائيين وشعراء وأدباء وخطباء ومشرعين في حياتهم اليومية في الأسواق والنوادي والجمعية التشريعية. فالكل يستخدم اصطلاحات عامة لوصف أفكار خلقية مثل العدل والاعتدال والشجاعة والقوة والتقوى والخير. وكان السوفسطائيون يقولون إن مثل هذه التصورات ليس لها أساس يقيني تقوم عليه، وكل هذه الأشياء فضائل لم توهب لنا من السماء، لكنها من فعلنا نحن، تختلف من مكان إلى مكان، ومن زمان إلى زمان، ومن عصر إلى عصر. وهكذا بدأ التفكير الجاد حول القوانين التي تحكم السلوك الانساني بالشك في وجود أرضية ثابتة لتلك القوانين.

أما سقراط فقد تصور أن هذه المعاني لو كانت ترجع إلى مبادئ عليا تقوم عليها، فلا بد أن هناك لكل لفظ معنى صحيح، وبقية المعاني باطلة. ومن جهة أخرى لو كان السوفسطائيون على حق، وأن قناعتهم صحيحة بأن هذه أمور نسبية خالصة، فإنه من الخطأ أن نستخدم نفس الألفاظ للتعبير عن أشياء مختلفة. فإن لم نتفق على تحديد معاني

ألفاظ مثل الحكمة والعدل والخير ما هي ، فإننا سوف لا نستطيع أن نتقابل معا في فكر واحد ، أو نتفق على شيء بالمرّة .

إن أول الواجبات أن نحدد معاني العدل والحق والخير وكل الفضائل . والطريق إلى ذلك يتألف من مرحلتين : في المرحلة الأولى نجمع أمثلة تطبيقية يتفق المتحاوران على مجال تطبيق اللفظ محل النظر والبحث . فمثلا لو كنا نبحث في التقوى ، فيجب أن نجمع أمثلة على الأفعال التي توصف بالتقوى ، ويتفق عليها الطرفان . وفي المرحلة الثانية نختبر الأمثلة التي جمعناها لنكشف الخصائص المشتركة بينها ، والتي من أجلها وصفت الأفعال بالتقوى . فإذا لم يقم بينها خصائص مشتركة ، فلا يمكن ولا يصح أن نطلق عليها وصفا مشتركا .

هذه الخاصية المشتركة هي طبيعة الحد أو المعنى الذي نطلق عليه لفظ تقوى . وسوف يعطينا ذلك - لو أمكن الكشف عن هذا المعنى - تعريف التقوى ، مجردة عن الخصائص العرضية للزمان والظروف التي تختلف فيها الأمثلة والأفراد ، والتي تندرج تحتها مهما كان الخلاف بينها .

وهذا هو عين المنهج العلمي المستخدم في أي دراسة علمية وفي أي ميدان علمي ، كدراسة الحيوان والنبات حيث ينحصر العمل الأساسي لعلماء النبات والحيوان في التصنيف . فالكائنات الحية من نبات وحيوان تندرج تحت أجناس وأنواع genera and species وفقا للصفات المشتركة بينها التي تقع تحت عين الباحث المدقق كخصائص أساسية ، برغم أنها تختلف تماما عما تقع عليه عين الرجل العادي .

لم يتم سقراط بالحيوان أو النبات ولكن اهتمامه انصب على تصنيف وتعريف أفعال الإنسان ، والمعاني التي نستخدمها كمقياس نقيس به هذه الأفعال .

ويرى سقراط أننا لا نستطيع أن نبحث في معاني الحق والخير والجمال والعفة والشجاعة والتقوى إلا إذا كان قد وقر في ذهننا من قبل معنى هذه القيم والفضائل . فعين تتحدد معاني هذه القيم والفضائل وتستقر في نفوسنا ، يصبح لدينا مقياس نقيس به الأشياء والأفعال ، وإلا فسوف لا نعرف عما نتحدث ، ولا يتفق متحاوران على معنى . فقبل أن نقول : هذا الشيء جميل ، يجب أن نعرف أولا ما هو الجمال . ويجب أن

نؤمن ثانيا بأن هذا الجمال الذي يقال على أشياء معنى موجود وجودا حقيقيا؛ لأنه من غير المعقول أن يكون المقياس الذي نقيس به الجمال أو العدل أو أي فضيلة مجرد تخيل. ولذلك فإن لهذه المعاني وجودا مستقلا عن التصور الذهني، وجودا أزليا ثابتا دائما لا يتغير ولا يتبدل، ومستقلا عن كل فكر بشري، وعن كل مكان وزمان.

فالجمال الحقيقي نموذج في ذهنتنا، وكذلك الخير والعدل كلها نماذج نقيس بها الأشياء الجميلة والأفعال التي تتسم بالخير أو العدل أو الشجاعة أو التقوى. الجمال بالذات، والخير بالذات، والعدل بالذات نماذج **patterns** أو مثل **ideals**، أو معاني **ideas** أو صور **forms** أو أصول **Origins** للسلوك والواقع المعاش. (١٣)

وهذا هو أساس نظرية المثل الأفلاطونية الشهيرة التي انبثقت قسائما الأولى من رغبة وسقراط وبحنه في تحديد معاني اصطلاحات الأخلاق والسياسة، والتباس مبادئ عليا تقوم عليها، وحيث يصح لكل لفظ معنى صحيح، وبقية المعاني باطلة.

كان أفلاطون يؤمن بأن النفس حاصلة في الأصل، وقبل وجودها في هذا العالم، على المعارف، على المعاني الثابتة الدائمة للوجود، وأن مهمتنا هي مساعدة النفس على تذكر تلك المعارف التي نسيها بعد أن هبطت إلى هذا العالم وتلبست بالجسد واشتغلت بمطالبه ولذاته. فالمعرفة عند أفلاطون **ذُكر**، أي **ذُكر** لما كانت النفس تعرفه من قبل، والجهل نسيان، أي نسيان لتلك المعارف السابقة.

فسقراط وأفلاطون يؤمنان بوجود معرفة كامنة في النفس يمكن الوصول إليها ومساعدة النفس والناس إما على استخراجها من أنفسهم كما هو الحال عند سقراط، وإما على تذكرها كما هو الحال عند أفلاطون.

لكن ينبغي أن لا يغيب عن ذهننا أن أفلاطون وسقراط يتحدثان هنا عن نوع خاص من المعارف الأخلاقية والميتافيزيقية، كالفصائل والمثل، لكن هناك أنواعا من المعارف العلمية كانتشار الأمراض بسبب نوع من الجراثيم أو البكتيريا التي لا ترى إلا بالمجهر، مثل هذه المعارف التي تكتشف داخل المعامل والمختبرات لا يمكن أن نكتشف عنها بالحوار السقراطي، ونستخلصها من نفوس الرجال.

إن المنهج السقراطي لا يكشف عن معارف جديدة، ولكنه فقط يتفحص في تحديد

المعاني التي نعرفها فعلا، وإزالة ما يكتنفها من اختلاف، بسبب غموض الفكر، وغياب التحليل المنطقي.

فكل واحد منا عندما نسأل: ما العدل؟ نجد لديه شيئا ما يقوله أو يعرفه عن العدل. ومهمتنا كفلاسفة هي امتحان كل هذه الأقوال والمعارف التي يقولها الناس عن العدل، واستخداماتهم المختلفة لهذه الكلمة. والنتيجة التي نخلص منها دائما هي كشف لقوي، أو بمعنى آخر تحديد مفهوم لفظ عدل، وليس كشفا في علم الأخلاق. (١٤)

وكذلك ينبغي أن لا يغيب عن ذهننا أيضا أنه من الصعب أن نلزم أنفسنا الموضوعية في تحليل وتحديد المعاني القيمية، أي المعاني التي تعبر عن قيمة كالخير والعدل والجمال والتقوى. فعندما نسأل: ما العدل؟ تجد الناس في الحال تأخذ موقفا من الصراع الاجتماعي: فمن قائل: إن العدل هو طاعة قوانين البلاد، ومن قائل: العدل هو طاعة قوانين الطبيعة التي هي دائما ضد قوانين البلاد، أو العدل هو ما يراه الأقوي، أو العدل هو حيلة الضعيف لقمع القوي. وكلها تعاريف لا تلتزم التحليل العقلي المنطقي الخالص للفظ. (١٥)

والفضيلة علم، والرديلة جهل، هذا قول مشهور عن سقراط يدل على مبلغ إيمانه بالعقل وجهه للخير. والإنسان يريد الخير دائما، وينأى عن الشر. فمتى علمنا الخير أردناه حتما، فالعلم هنا قوة دافعة للعمل. أما الشر فلا يصدر منا إلا بسبب جهلنا، ولو علمنا حقا أنه شر ما اخترناه وما فعلناه، فلا أحد باختياره شرير، ولا يوجد إنسان يلحق الضرر مختارا بأغلى ما يملكه، ونعني به نفسه. فالإنسان العاقل لا يرتكب الأثام والذنوب عامدا. نحن نعلم أن كل الدنيا والأفعال الشريرة والوضعية ترتكب دون اختيار. إن اختيار الشر وارتكابه طريق إلى التعاسة والشقاوة. وعلى ذلك فكل من يرغب الشر عامدا يجب أن نعتبره جاهلا، يجهل حقيقة فعله، ويجهل أنه شر. مثل هذا الإنسان يجب أن نساعد برفق؛ لأن خطأه غير مقصود.

إننا لو استطعنا أن نعلم حقيقة طبيعتنا البشرية، ونعلم الهدف الحقيقي لحياتنا، فإن هذا العلم هو الذي يمنحنا الرضى والسعادة ويدلنا على الخير الملائم لطبيعتنا

دائما .

هذه العلاقة الحميمة بين الفضيلة والعلم خاصية من خصائص الفكر الفلسفي عند سقراط وأفلاطون ، وإلى حد ما توجد في كل الفكر اليوناني الذي يختلف تماما في هذه المسألة عن مفهوم الديانات السماوية الثلاث من يهودية ومسيحية وإسلام . ففي هذه الديانات تستلزم الأخلاق القلوب النقية التقية ، وهي موجودة عند العالم والجاهل على السواء . فليست القلوب الطاهرة وقفا على العلماء ، بل هي أيضا عند الأميين سواء بسواء ، يستوي فيها العالم والجاهل . (١٦)

« اعرف نفسك » قول مشهور لإلهة دلفي ، وواجبنا الأول هو طاعة الآلهة . وفور أن نعرف أنفسنا ندرك الطريق الصحيح للعناية بها ، وبغير ذلك ، يستحيل علينا أن نفعل . يتساءل سقراط : كيف يمكن أن نعرف أنفسنا على حقيقتها ؟ علينا أن ننظر في الجانب الذي يكمن فيه فضيلتها . وفضيلة النفس عند سقراط هي الحكمة ، أو *Sophia* أي الفلسفة ، أو المعرفة .

المعرفة فضيلة الفضائل ، وهي فضيلة مشتركة بين الناس جميعا . ففضيلة الإسكافي هي المعرفة ، معرفة الغرض من الحذاء ، ومعرفة صنع الحذاء . وفضيلة الطبيب هي المعرفة ، معرفة الجسم وأمراضه ، ومعرفة طرق العلاج . وهكذا في سائر الصناعات والفنون . أما فضيلة الانسان من حيث هو إنسان - لا من حيث هو صاحب فن أو صناعة - فهي المعرفة أيضا ، لكنها معرفة الحق والخير والجمال والتقوى وكافة القيم والفضائل التي توجه سلوك الانسان ، والتي يحمل الأثينيون العناية بفهمها ومعرفتها .

وكان على سقراط مهمة قاسية : هي أن يعرف الأثينيين بجهلهم بتلك الفضائل ، وبالتالي بجهلهم بأنفسهم على حقيقتها ، وبأن عنايتهم بالمال والشهرة تؤكد هذا الجهل . (١٧)

والنفس باقية بعد الموت ، تعود إلى بارئها وعالمها الذي جاءت منه . ولا ينبغي أن نخاف الموت . فالخوف من الموت في معركة أرادتها الدولة عار ، وأشد من هذا العار الخوف من الموت الذي أراده الله لنا . فإن هذا الخوف يعني عدم الرضا بإرادة الله ، تلك التي وهبتنا الحياة والنفس والنفس .

وقد يكون الخوف من الموت دلالة على حكمة ، ولكنه ليس كذلك ؛ فإن هذا الخوف يعني أننا نعلم حقيقة الموت ، في حين أننا لا نعلمها . فلا أحد يعلم ما إذا كان الموت هو أعظم الخيرات للإنسان أم هو شرا مستطيرا . ومع ذلك فالناس تخاف الموت وكأنهم يعلمون تماما أنه أعظم الشرور .

إن أولئك الذين يعتقدون أن الموت شر مخطئون . فلتنظر إلى الموت بطريقة أخرى ؛ فربما نشعر شعورا قويا بأنه خير .

الموت واحد من أمرين : إما أن يكون الموت عدما محضا ، فلا يعد للميت وجود ولا إحساس ، وإما أن يكون هجرة للنفس من هذا العالم إلى عالم آخر .

فلو كان الموت فقدانا تاما للإحساس ، ونوما هادئا لا يعكره حلم ، فلا بد أن يكون الموت نعمة كبرى ، وبركة عظيمة . إن مثل هذا النوم الهادئ الذي لا يعكر صفوه حلم قلما يتوفر في حياتنا لأحد . حتى الملوك المنعمين تعد لياليهم الهائلة في النوم على أصابع اليد لو قيست بلياليهم المزعجة .

فلو كان هذا هو الموت فأنا اعتبره ربعا عظيما . في هذه الحالة فإن الزمان كله سوف يبدو وكأنه ليلة واحدة .

أما لو كان الموت نوعا من الهجرة لمكان آخر ، وأن الأقايصيص الشائعة صادقة بأن كل الأموات هناك ، فهاذا يمكن أن يكون هناك شيء أبعد من هذا وأجل . سوف تكون رحلة جميلة ممتعة ، تلك التي تأخذ الإنسان إلى الجنة حيث نجد القضاة الذين اشتهروا بالنزاهة والعدل في حياتهم ، والشعراء والأنبياء والحكماء الذين ملأوا الدنيا بأعمالهم الخالدة من أمثال أورفيوس ، وهوميروس ، وهزيود .

فأنا نفسي سوف أجد أمتع الأوقات هناك ، وألتقي بالمظلومين الذين دفعوا حياتهم في هذه الدنيا ثمنا لاثام باطل مثلي ، لأقارن بين تجربتهم وتجربتي . وفوق ذلك كله فسوف امتحن الناس في الجنة مثلما أمتحنهم هنا ؛ لأتين من هم الحكماء ، ومن هم الأذعياء ، واستجوب كبار قادة الحروب الماضية ، وأعرف وقائع المعارك الحربية التي مرت عليها آلاف السنين .

إنها سوف تكون سعادة غامرة أن أناظر هؤلاء الناس وامتحنهم . وسوف لا يكون في

مقدورهم الحكم بإعدامي مرة أخرى . فميزة سكان الجنة علينا أنهم خالدون أبد الدهر إن كان ما يقال لنا حق .

ثم كانت عبارة سقراط الأخيرة لتلاميذه قبل أن ينفذ فيه حكم الإعدام بشرب السم :
«الآن حان الوقت ، لأبد أن نذهب : أنا إلى الموت ، وأنتم إلى الحياة ، لكن أينما ذاهب إلى مصير أفضل ، أمر غير معلوم لأحد إلا الله» (١٨) .

إن قراءة هذه الفقرة تدلنا على طعم هذا الرجل الذي حيّاه كل الناس .
حيّاه الملحدون لأنه قرر بأن ادعاء معرفة ما بعد الموت ادعاء لشيء غير معلوم لنا .
أما المؤمنون فقد تأثروا دائما به ، وتعاطفوا معه ؛ لأنه كلما يتحدث عن الموت يقول إنه خير .

تلك هي القسمات الرئيسية لفلسفة سقراط تبدو لنا نوعا من الرؤى ، وبعثا للنشاط والحيوية الفكرية في الناس . ثم جاء أفلاطون ليبني السقراطية كمذهب ، وقيمها فلسفة رفيعة العماد .

ومع ذلك فإن تلك الرؤى تعكس تفكيراً رائدا . فقد كان سقراط أول من نبه إلى ضرورة الاشتغال بضبط الفكر الأمر الذي جعل أرسطو يلتفت إلى أهمية قيام علم يقنن الفكر ويميز صحيح الفكر من فاسده ، فكان أن اكتشف أرسطو علم المنطق .

كذلك كان تفكير سقراط أول محاولة لإرساء قواعد منهج فلسفي للأخلاق . أن سقراط قدم للأخلاق بقوله : «الفضيلة علم» ما قدمه بارمنيدس للأونتولوجيا بقوله : «الوجود موجود» . فكل منهما حول الفلسفة إلى وجهة جديدة ، وكل منهما ترك للخلف العمل على تحليل القضية البسيطة واختبارها لإظهار ما تنطوي عليه من تصورات ، واستخدام اللفظ الواحد لمعاني متعددة ، وكل منهما أكد المطلق والعام بنوع من اليقين ظلت الفلسفة لا تستطيع له ردا إلى يومنا هذا .

مراجع البحث ومصادره:

- 1- Burnet, J. *Greek Philosophy, Thales to Plato*, pp. 126-150, Macmillan, 1962.
- Juthrie, W.KC., *A History of Greek Philosophy*, V.3 pp.325-376. Cambridge University Press, 1975.
- Russel, B., *History of Western Philosophy*, p.104, George Allen and Unwin, First Published in 1946.
2. Gigon, O., Review of Magathaes – Vilhena, *le probleme de Socrate*, Gnomon, 1955, pp. 259-66.
3. Schweitzer, A., *The Quest of the Historical Jesus*, 3rd ed. London 1954.
4. Gethrie, pp. 359-375
5. Ibid, pp. 359-375
6. Russel, P.110
7. Guthrie, pp.398-402.
8. Ibid, pp. 402-405.
9. Ibid, pp. 386-390.
10. Hogarth, W., *The Analysis of Beauty*, ed. Bruke, Oxford, 1955.
11. Plato, *Theatetus*, 150c-d, Tras. Cornford.
12. Guthrie, p.444
13. Burnet, pp. 154-170.
14. Russel, pp. 112-113
15. Guthrie, pp. 430-442
16. Russel, p.111
17. Guthrie, pp. 467-473.
18. Ibid, pp. 473-484.

الثقافة الشعبية والوعي التاريخي

الإستاذ الدكتور عبدالباسط عبدالمعطي

أستاذ ورئيس قسم الاجتماع

أولاً: فكرة الدراسة والهدف منها:

تعرضت ممارسات العلوم الاجتماعية في الجامعات والمراكز البحثية العربية لعدة انتقادات، قدمها مشغولون بالعمل العام ومساهمون في صناعة القرارات التنموية، ومشغولون بهذه العلوم. وكان من بين أبرز هذه الانتقادات، إغتراب بعض هذه الممارسات عن التاريخ والواقع العربي المعاصر، وتعثر تبلور مدارس عربية في هذه العلوم، والميل للنقل وإتياع المدارس الغربية، أكثر من استخدام العقل وإبداع أدوات تحليلية تتسق والتاريخ النوعي للمجتمع العربي. لقد صاحب هذه الممارسات في ظل السياق المجتمعي العام، وما يحويه من ظواهر اقتصادية وسياسية وثقافية تقصير العلوم الاجتماعية عن القيام بأدوار أكثر فاعلية في مسيرة التنمية العربية، فكراً وتخطيطاً وتقويماً للأثار والتبعات^(١).

وترتب على هذه الانتقادات، ظهور محاولات جادة لإعادة النظر في مسيرة العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، أسهمت فيها مراكز بحثية وجمعيات ومؤسسات علمية وفكرية وأيضاً بعض المشتغلين بهذه العلوم^(٢). وتوجهت هذه المحاولات نحو موضوعات وقضايا ومهام فكرية وبحثية متعددة ومتداخلة يصعب حصرها في الدراسة الراهنة. لكن ما يهمننا منها في سياق دراستنا الراهنة وجود شبه إجماع على ضرورة إعادة تقويم الوعي التاريخي لدى المشتغلين بالعلوم الاجتماعية. ذلك التقويم الذي يشتمل، من بين ما يشتمل، على إعادة دراسة التاريخ العربي وتحليله، بالاستناد إلى أدوات بحثية نوعية، وإعادة النظر في المفاهيم والأساليب البحثية، وفي أدوار العلوم الاجتماعية والعلاقات العلمية بينها. وكان من بين الأهداف الكبرى لهذا التقويم تخصيص نشاط

بحثي مكثف لدراسة حركة المجتمع العربي، وصولاً إلى الثوابت والمتغيرات النسبية لتغيره وتطوره. وبالتركيز على دور المواطن العربي في هذا التطور، وتحديد أهم خصائصه المواتية لذلك عبر المراحل التاريخية، هذا بجانب دراسة طموحاته وتطلعاته في المراحل المختلفة^(٣).

وكمحاولة محددة للمساهمة في هذه المهام العلمية والفكرية، تأتي الدراسة الراهنة لتستطلع إمكانات الإفادة من الثقافة الشعبية العربية في إثراء الوعي التاريخي، بالمجتمع العربي، وبخصائص المواطن العربي، بالإضافة إلى إمكانات الاستفادة من تلك الثقافة الشعبية، في تطوير بعض الممارسات وبعض أدوات البحث ومصادر جمع المعلومات داخل مجالات العلوم الاجتماعية.

ولقد دفع إلى إختيار الثقافة الشعبية مجالاً للدراسة الراهنة مبررات ودوافع علمية متنوعة. من بينها ذلك النمط السائد في التعامل مع هذه الثقافة، والذي حسبها تقريباً داخل نطاق الأعمال الأدبية والفنية، وداخل نطاق الأنثروبولوجيا. بالإضافة إلى تلك التغيرات التي طرأت على بعض توجهات وممارسات علوم اجتماعية أخرى، وبخاصة علم التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع. وهي توجهات بينت أن الفصل بين العلوم الاجتماعية، وإن حمل في طياته قدراً من التعسف، فإنه أعاق في الوقت نفسه تفاعل هذه العلوم، ومن ثم تطورها فرادى ومجتمعة. لقد أدرك مثقفون بالبحث التاريخي ويعلم الاجتماع وعلم النفس حاجتهم إلى مصادر معرفية جديدة لتطوير فهمهم وتفسيرهم لتطور المجتمع الانساني^(٤). وأكد أهمية التعامل مع الثقافة الشعبية كمصدر، بين مصادر أخرى، لتطوير المعلومات المطلوبة لدراسة التاريخ الاجتماعي. ومن المحاولات الرائدة في هذا الصدد ما أنجزه وبستر J. B. Webster، الذي استخدم المصادر الشفاهية في دراسة تاريخ أوغندا، وأيضاً الدراسة الهامة الأخاذة التي قام بها يان فانسينا J. Vansina لإختيار جدوى المأثورات الشفاهية كمصدر للدراسة التاريخية، بدراسته مأثورات شفاهية إفريقية غير قليلة، وبالتركيز على المستعمرات البرتغالية بين الكوبا Kuba في كاساي بالكونغو وفي رواندا وبوروندي إمتدت إلى ما يقرب من ثمان سنوات^(٥). ولقد ترتب على هاتين الدراستين وغيرهما تراكم أعمال غير قليلة اعتمدت على بعض عناصر الثقافة الشعبية كمصادر معرفية في

دراسة التاريخ الاجتماعي، وبخاصة تاريخ إفريقيا، الذي عنيت مجلة تاريخ إفريقيا بنشر الكثير منها، فضلا عن تلك الدراسات الهامة التي ناقشتها المؤتمر العام لليونسكو الذي عقد في باريس في سبتمبر ١٩٧٣ (٦).

ثانيا: تمهيد نظري:

فرض تناول موضوع الدراسة، إرتيادا لطريق علمي نحو هدفها، مناقشة عدد من المفاهيم والقضايا النظرية ذات الصلة، والتي من شأنها مساعدة الباحث والقارئ معا، على متابعة موضوع الدراسة والتواصل معه علميا. وكان من أهم هذه المفاهيم: مفهوم الثقافة بعامة ومفهوم الثقافة الشعبية تحديدا، ومفهوم الوعي التاريخي. فضلا عن عدد من القضايا النظرية حول انتاج الثقافة الشعبية ومدلولاتها وعلاقتها بالحركة والوعي الاجتماعيين لمتجيهها.

١- مفهوم الثقافة:

يندر ألا تحد بالمصادر الاعلامية والانتاج العلمي في مجالات علوم الانسان والمجتمع بعامة، والانثروبولوجيا والاجتماع والفولكلور تحديدا، إشارة من مستوى أو آخر إلى كلمة «الثقافة». ومع هذا يصعب أن نحد إتفاقا بينا على مضمونها، وإلما بأبعادها - أي أبعاد الثقافة - إنتاجا وتغيرا وتغيرا عبر الزمان والمكان. ولكي لا نضع القارئ في زحام العرض المدرسي لمحاولات تعريف الثقافة، سنوفيه بما أمكن لنا - في حدود متابعتنا - استخلاصه من ملاحظات على هذه المحاولات، كمقدمة لا غنى عنها لتقديم تعريف يخدم هدف الدراسة الراهنة.

(أ) لعل أول ما يلفت النظر في أمر محاولات تعريف الثقافة، أن الكم الأكبر منها تعامل مع الثقافة كمعطى، حيث كان الاهتمام الأكبر بوظائف الثقافة وما يترتب عليها من تأثير في أفكار وقيم وسلوك أعضاء الجماعة، ومن ثم تأثيرها في خصائصهم وأفعالهم. (٧)

ب) في سياق وصف خصائص الثقافة أتت خصائص أكثر تكرارا من غيرها، في مقدمتها الاستمرار والتكامل والتمايز. ومع أن هذه الخصائص كانت وفيرة الحظ عند الوصف، فقد كان نصيبها منه قليل عند التفسير. هذا بالإضافة إلى أن تكرار هذه الخصائص هيأ بعض الأذهان لقبول فكرة سكونية الثقافة، التي تنفي بعض دينامياتها وتناقضات بعض مكوناتها مع البعض الآخر. (٨)

ج) اختلفت محاولات كثيرة لتعريف الثقافة بشأن عناصرها ومكوناتها. فثمة محاولات وسعت من نطاق التعريف فجعلته شاملا على عناصر ومكونات مادية وأخلاقية وروحية وفكرية وسلوكية، كما فعل كلارك ويزلر C. Wissler عام ١٩٣٣ بتعريفه الذي ضم تحته، الخصائص والسمات المادية والنشاطات الاجتماعية S. Activities والأفكار. وهي محاولة تأثرت كسابقات لها، ولا حقات عليها بتعريف تايلور Taylor الكلاسيكي ام ١٨٧١ (٩). وهناك محاولات استبعدت من الثقافة العناصر المادية ومن ثم ركزت فيها على ما هو سلوكي ومعرفي. ومثال ذلك محاولة هاريس M. Harries الذي جعل الثقافة تعبيرا عن طريقة الحياة Way of life. وهناك نمط من المحاولات جعل مفهوم الثقافة قاصرا على ما هو معرفي فقط وأقرب بها من معاني قريبة من الإدراك والوعي. باعتبارها أشكال الأشياء والناس والسلوك والمشاعر كما يعيها الناس في عقولهم، ومن ثم فهي أساليبهم في إدراك العلاقات وتفسيرها وتقويمها (١٠).

د) إنه رغم الخلافات المشار إلى بعض منها، حول تحديد مكونات الثقافة، فإن معظم المحاولات: القديم منها والأحدث، لم يستبعد العنصر أو البعد المعرفي، كأحد المكونات الهامة للثقافة (١١).

في ضوء ما سبق وغيره من محاولات لتحديد المفهوم، ننظر للثقافة في هذه الدراسة بوصفها متجا إنسانيا، اجتماعيا وتاريخيا، يأتي حصاد لتفاعلات اجتماعية متعددة ومختلفة داخل البنية الاجتماعية لهذا المجتمع أو ذاك، وبين هذه البنية وبيئتها الطبيعية والبناءات الاجتماعية الأخرى والعوالم المحيطة بالبشر وبمجتمعهم. وهي - الثقافة -

تشتمل على الفلسفة والطرائق التي تبذلها الجماعة للتعامل مع الامكانات والموارد المحيطة بها، قصد وصفها والتعبير عنها والرمز بشأنها، وتفسيرها وتقويمها، لإنتاج أساليب وضوابط تيسر هذه الامكانات لاشباع الحاجات الروحية والمعرفية والفنية والفكرية والاجتماعية إشباعاً يضمن تفاعل الجماعة لتجدها وإطراد مجتمعا عبر المراحل والحقب. وهي - الثقافة - وإن انضمت بالمرحلة التاريخية المعينة وتذوقتها وتعقلتها، فلها جذور وأركان تاريخية رئيسية، بدونها تفقد هويتها. وفي مقدمة هذه الأركان اللغة والدين، ولهذا تشتمل كل ثقافة على عناصر أو بنود عامة مشتركة بين بني البشر، وعناصر وبنود نوعية ناتجة عن تفاعل حضارة الجماعة المحددة مع تاريخها وهويتها. كما أنها تتباين على مستوى المجتمع الواحد، بتباين قطاعاته، البدوية والريفية والحضرية، وتباين جماعته وشرائحه الاجتماعية. إن هذه التباينات، هي التي تنتج ثراء وحدة الثقافة، وتضمن وجود ديناميات تمدها وإطرادها. وهي وإن اشتملت على عناصر ثابتة نسبياً، فلها أيضاً عناصرها المتغيرة نسبياً، لتتلاقى ما يطرأ على المجتمع من تغيرات، وما تستجد عليه من مهام وتحديات. وإذا كانت بعض عناصر الثقافة تبدو أكثر سطوة عن غيرها في مراحل بعينها، فإن ذلك يرجع إلى طبيعة المرحلة المحددة، ونظامها الاجتماعي العام، وأوضاعه وعلاقاته وأهدافه.

٢- الثقافة الشعبية :

حفلت مؤلفات وبحوث الأنثروبولوجيا الثقافية، وعلم الاجتماع الثقافي ودراسات التراث الشعبي، بعدة خصائص للثقافة الشعبية، حاز بعضها مقادير من الاتفاق أكثر من غيره. لكن القليل من هذه المحاولات هو الذي التفت إلى جذور هذه الثقافة وتطوراتها، وما يطرأ عليها من تبدلات. أما أكثر هذه المحاولات والذي استند إلى الانتماءات الوظيفية في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، فقد ركز على التعريفات الوصفية، وعلى الوظائف الاجتماعية للثقافة: الواضحة والكامنة، والميسرة أو المعوقة، لتوازن النسق الاجتماعي وتكامله. في ضوء حصاد هذه امحاولات يمكن رصد الملاحظات التالية :

أ) حاولت بعض الدراسات تتبع صفة «الشعبي» الملحقة بالثقافة، وتوصلت إلى أن

هذه الصفة حديثة نسبيا لغة واصطلاحا ، فالاستعمالات القديمة تخلو من ثلاثة أبحاث حول معنى الشعبي هي : الشعب بمعنى الدولة أو الأمة بالمعنى السياسي ، والشعب بمعنى المحكوم خلافا للحاكم ، والشعب بمعنى المضطهد والمحروم . (١٢) على أن عدم وجود الصفة لغة واصطلاحا لا يقيم شاهدا على عدم استخدام مضمونها ، تحت مسميات وصفات أخرى ، كالعامية والعوام والدماء وغيرها من المسميات .

ب) يشيع بين معظم المحاولات صفات للثقافة الشعبية كانت أكثر تكرارا من غيرها . في مقدمتها : التداول وسعة الانتشار وانتقالها شفاهة وعاميتها لغة ورواية ، وإرتباطها إيكولوجيا بالريف ، واجتماعيا بالمجموعات الأولية والعامية من القوم . وأنها تعبر عن بساطة الحياة إنتاجا واستهلاكا وأن مبدعيها غالبا مجهولون (١٣) .

ج) وإذا كانت الصفات والخصائص السابقة بدت أكثر انتشارا في المحاولات التي اتخذت من التيارات المثالية والرومانسية في الفكر والعلم الاجتماعي إطارا مرجعيا لها . فقد بين أنصار التيار النقدي أن بعضا من هذه الخصائص ليس مطلقا . وأن ثمة خصائص أخرى ألفت أضواء على إنتاج الثقافة الشعبية ومدلولات تغيرها . فإذا أتينا إلى بعض الخصائص التي وردت لدى الكتاب الرومانسيين نلاحظ أن بعضا منها على الأقل بحاجة لقدر من التحفظ . فبعض بنود الثقافة الشعبية كالأدب الشعبي مدون في كناكيش (كناشات) ومجموعات ، وأنه لم يكن دوما مرتبط بالعوام . فهو يقتبس من اللغة العربية الفصحى بعض المفردات والتركيبات ، ولا تخلو من ألوان البلاغة وفنية الأسلوب . كما أن الثقافة الشعبية قدمت أحيانا بعض المعلومات الفقهية والتاريخية التي تدلل على سعة ثقافة مبدعيها (١٤) . وأن القول بأن منتجها هو الشعب وأنها مجهولة المؤلف ، هو قول يوجد من الشواهد ما يحدد اطلاقه ويحاصره إلى حد ما . فكم من مقولة وفكرة وشعار صنعتها السلطة ووسائل الإعلام ، ثم أصبح شعبيا . فضلا عن أن كثرة من الملاحم والسير الشعبية الرائجة عند العامة ، تركز على ، وتهتم بشخصيات

دينية وسياسية، كانت لها مكانتها في بنية القوة الاجتماعية والدينية والسياسية والاقتصادية. . . الخ. وأما عن الخصائص الأخرى، ذات الصلة بانتاج الثقافة وتداولها وتغيرها، والتي ركز عليها أنصار التيار النقدي أكثر من غيرهم، فكان من بينها، تحول الإبداع الشعبي إلى الخاصة وتوظيفه في إبداعهم كما في ملحمة «أيوب المصري» و«يس وبهية» و«أدهم الشرقاوي» وهي من السير والملاحم الشعبية، وأيضا تحول بعض من انتاج الخاصة إلى العامة التي استقبلته وتداولته، ومن أمثلة ذلك سيرتي «عنترة» و«المهلhel» (١٥)، ولعله من الأفكار التي بحاجة إلى تأمل وتدقيق الفكرة التي تذهب إلى أن الخاص والعامة اجتماعيا قد لا يتطابقان ثقافيا إلا في مراحل تاريخية كبرى ذات خصائص نوعية، كالتحولات الاجتماعية العامة في بعض العصور التاريخية. ففي العصر الجاهلي كانت الأمة تسود بين العامة والخاصة، وكانا يشتركان في مصادر معرفة وأدبية وفنية متقاربة، تقوم على النقل والتداول الشفهي. كما أن المؤسسات الدينية والاجتماعية والتربوية، لعبت دورا واضحا في تداخل وتفاعل ثقافتي الخاصة والعامة، وثمة نقطة أخرى ناقشها أنصار التيار النقدي في العلوم الاجتماعية، ذات صلة بعلاقة الثقافة الشعبية بتوزيع السلطة السياسية Political Authority. لقد ذهب البعض إلى أن الثقافة الشعبية، هي التعبير المكثف عن طموحات وآلام الناس، التي أسهم وجودهم الاجتماعي في صياغتها، والتي لا يحدون قنوات متاحة ومشروعة للتعبير عنها عبر أجهزة ومؤسسات الثقافة والإعلام والاتصال الرسمي، ومن ثم فهي ثقافة محجورة أو تكاد، سعى الناس للحفاظ عليها في الصدور والذاكرة، حتى لا تتعرض للنشوب، وخشية التعرض للعقاب، حال إتيانها بإشارات ورموز وتعبيرات موجهة نحو السلطة الرسمية. وفي هذا السياق ذهب بعض أنصار هذا التيار إلى القول بأن هذه الثقافة المحجورة عبرت، في أحوال غير قليلة عددا، عن غياب الحاكم، أي قصور دوره عن نهضة الناس وتلبية تطلعاتهم وطموحاتهم أكثر منها تعبيرا عن حضور المحكومين. وفي أحوال أخرى عبرت عن حضور الحكوميين، أكثر من غياب الحاكم، وبخاصة في فترات الإحتلال الأجنبي، ووجود حاكم، يتطابق

خطابه السياسي وممارساته الفعلية مع آمال وتطلعات المحكومين^(١٦)، كما في حال صلاح الدين الأيوبي مثلا.

(د) بالرغم من أن صفة «الشعبية» كانت صفة حاضرة في العدد الأكبر من محاولات تعريف الثقافة الشعبية، فإن أهم ما يلفت النظر بشأنها ليس فقط تحديد مضمونها الايكولوجي، الذي ربطها غالبا بالريف وبالمجتمعات الزراعية. أو الاجتماعي، الذي ربطها بالعامية من الناس أو بالطبقات الدنيا، أو بالتطور المجتمعي، الذي اعتبرها نتاجا لمراحل سابقة أولية أو أدنى تطورا من الناحية الحضارية أو أكثر تقليدية من الناحية الثقافية. وإنما أيضا تلك الاحكام القيمة التي حفلت بها محاولات تحديد مضمون «الشعبية» والتي تكشف عن موقف متعال متحيز ضد مبدعي هذه الثقافة وحافظيها، والتي تجلّت فيها أطلاق على هذه الثقافة من أوصاف، باعتبارها أمية جاهلة وأقل علما ومعرفة، وما إلى ذلك من نعوت حفلت بها التعريفات الأوروبية للتراث الشعبي والثقافة الشعبية، ورددتها بحوث ومؤلفات عربية دون تأمل وتبصر كافين.^(١٧)

(هـ) وأما عن مكونات الثقافة الشعبية وبندوها فثمة اجماع أو يكاد، على أنها تشتمل على المعتقدات والمعارف الشعبية والمعادن والتقاليد والصناعات الشعبية والأدب الشعبي والموسيقى والفنون الشعبية، قولاً ورمزاً ولونا وصوتا، والطب الشعبي. وأن جل الخلاف كان حول مقادير التفصيل في هذا البند أو ذاك، أو تصنيف أحد العناصر تحت هذه الفئة أو تلك^(١٨).

في ضوء ما سبق من مناقشة وتحليل، نرى الثقافة الشعبية وتتعامل معها في الدراسة الراهنة، بوصفها مستوى نوعيا لمفهوم الثقافة، له خصائصه التي تميزه عن غيره من مستويات كالثقافة الرسمية التي تصدر عن الأجهزة الحكومية والرسمية، وثقافة الصفوة أو الخاصة التي تعبر عن خصائص هذه الصفوة أو الخاصة. إن الثقافة الشعبية منتج مكثف ومتنوع في صيغه وأشكاله وأدواته. أنتج عبر مراحل وتراكمات تاريخية، للتعبير عن قوى وجماعات اجتماعية، لها خصائص مشتركة مع غيرها من القوى والجماعات التي عاشت المراحل التاريخية معها، وتفاعلت معها اجتماعيا بفعل

الضرورة. وهي مراحل ذات ارتباط بأنماط الانتاج البسيطة في تقنياتها وتنظيماتها وعلاقاتها والأكثر اعتمادا على الطبيعة وموادها، وحالتها البكر. إن لهذه القوى والجماعات خصائصها النوعية التي تميزها عن غيرها: فهي الأكثر التصاقا بالانتاج الاجتماعي، وذات الدور الأكثر فاعلية فيه، ويعد وعيها أكثر مباشرة وتفصيلا، وأكثر تعبيرا عن الوجدان والمشاعر والعواطف والعلاقة بالعوالم المحيطة بها، وما ترتب عليها من تفاعلات. لقد كان لموقع هذه القوى في بنية مجتمعها بجانب خصائصها المشار إليها، تأثيره في شيوخ الشفاعة والتعبيرات الدارجة، وهما صفتان نتجتا عن فرص هذه الجماعة في التعليم والمشاركة في التنظيمات الاجتماعية. وهي تشمل على العناصر والمكونات - التي تشمل عليها الثقافة بعامة - الروحية والاجتماعية والفنية والمادية، ولها الغايات نفسها، الساعية لإشباع الحاجات الأساسية والتعبير عن الأفراح والأنراح، وتنظيم العلاقات والتفاعلات وتسجيل الخبرة والممارسة التاريخية لمن تعبر عنهم، كما تصور واقعهم للحفاظ عليه وإعادة إنتاجه، أو بالحلم المستقبلي بشأنه.

والذي تجرد الإشارة إليه أن المكونات الأنفة الذكر للثقافة الشعبية، وبغض النظر عن تقسيماتها وتفصيلاتها في هذه المحاولات أو تلك، يمكن تصنيفها عمدا لبعض أغراض التحليل إلى مجموعتين: الأولى مسجلة منظورة، وهي غالبا ما تغطي ما يسمى بالعناصر المادية: كالمسكن والملبس والمشرب وأدوات العمل والفن وما شابه ذلك. والثانية متداولة شفاهة وتشتمل على عناصر لا مادية كالمعتقدات والمعارف والتقاليد والعادات والأدب والفن الشعبيين. فضلا عن العناصر اللامادية الكامنة وراء ما هو مادي، أي الأفكار والقيم والمعارف التي نهضت عليها العناصر المادية.

٣- الوعي التاريخي:

الوعي كما بين «ابن منظور» في لسان العرب، هو في معناه المكثف، عقيدة وعقل ووجدان (١٩). وهي الأبعاد تقريبا التي انشغلت بها محاولات تعريف الوعي، رغم منطلقاتها الفكرية المتغايرة والمتمايزة، والتي أتت إختلافها أكثر وضوحا في تعيين محددات الوعي، وعوامل تغيره وتباينه بين مرحلة وأخرى، وبين جماعة أو شريحة اجتماعية وأخرى. إن التدقيق في البعدين - العقل والوجدان - يظهر أنهما تعبير عن الإدراك

والتصور Perception & conception والذي يشمل كل منهما مكونات وعناصر بداخله. فالإدراك يشتمل على المشاعر والاتجاهات، والموقف من الظواهر والعلاقات، وتفسير أوضاعها. أما التصور فهو يعني في عمقه ببدائل الظواهر والعلاقات والمستقبلات المرغوبة لها (٢٠).

إن الوعي التاريخي كما ساعدتنا على فهمه الكتابات المتاحة، ووعي تشكل تاريخيا، بفعل عوامل داخلية وخارجية. قوامه إدراك تطور المجتمع العربي، إدراكا علميا، يقربنا من تحديد عوامل هذا التطور، وأطرافه، ونتائجه. وذلك لاستخلاص الدروس والعبر التي تعد زادا ضروريا لإدراك بدائل المستقبل، وشروط كل بديل وتكلفتها الاجتماعية والسياسية والحضارية.

هذا ولقد لفت المهتمون بدراسات الوعي التاريخي العربي، وبالدراستات المستقبلية، الانتباه، إلى نقطة منهجية تحليلية ذات صلة بتنمية الوعي التاريخي وإثرائه. تذهب هذه النقطة إلى أن قراءة التاريخ العربي قراءة مستهدفة، في ضوء بدائل مستقبلية مرغوبة، تجمعنا نلاحظ في هذا التاريخ ووقائمه ظواهر وعمليات اجتماعية وسياسية لم يكن بمقدورنا ملاحظتها من قبل. فإذا كان أحد المستقبلات المرغوبة للوطن العربي، يرى في الاعتماد الجماعي على الذات، قطريا وقوميا، وفي الإبداع الفردي والجماعي، أهدافا من بين أهداف هذا المستقبل، فإن ذلك يجعلنا نبحت ونستكشف صيغ هذا الاعتماد على الذات وذلك الإبداع، لندرس حالاته وشروطها ونتائجها. إن هذه الوجهة من القراءة للتاريخ، تغاير في بعض منطلقاتها وأهدافها تلك القراءات التبعية السردية، التي تركز غالبا على العموميات وعلى مراحل الانكسار العربي غالبا. (٢١)

لقد قصدنا وللأهداف البحثية أن نستقطع من هذا الفهم للوعي التاريخي، أحد مستوياته، المتعلقة بالفهم العلمي للتاريخ العربي، والمطلوبة بإعادة دراسته وتحليله على أسس جديدة، تشمل إعادة النظر في بعض من حقه ومراحل، وصولا إلى تحقيق آخر، يضع المعايير الحضارية والاجتماعية في الحسبان. والاجتهاد وصولاً إلى مصادر وأدوات تحليلية إضافية وغير تقليدية، توسع من دوائر المعطيات والمعلومات التاريخية، وتسهم في الوصول إلى استخلاصات مبرهنة، حول الجوهرية والمشارك بين حقه

ومراحلها، والنوعي الخاص بكل حقبة أو مرحلة. وفي تقديرنا أن من شأن هذا المساهمة في التخطيط المستقبلي، والاختيارات المستقبلية المعتمدة على إمكانات المجتمع العربي، الحضارية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، بدلا من تلك الاختيارات المتعسفة، التي تكون أكثر تعرضا للإخفاق.

ثالثا: الثقافة الشعبية وتطوير المعرفة التاريخية:

من المسلم به أن معرفة المؤرخ وباحث التاريخ عن الماضي تتحدد بكم وكيف المعلومات التي يحصل عليها من المصادر المتاحة له، والتي يمكن أن يتيحها هو بخبرته وبصيرته العلمية، بتوسيع مجال مصادر المعلومات، وتنويع أدوات الحصول عليها. ومن المعروف أيضا أن كل مصدر من المصادر له رؤيته الخاصة في وصف الأشياء، كما أن له حدوده، التي تجعل له فوائد نوعية محددة، في الوقت الذي يكون فيه هذا المصدر قاصرا عن رؤية أشياء ووضعها خارج حدود إمكاناته وخصائصه. (٢٢)

في ضوء هذا سنحاول توضيح بعض إمكانات توظيف الثقافة الشعبية كمصدر معرفي، يحوي معلومات حول التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والثقافي العربي، لتوضيح جدواه وحدود استخدامه، والمتطلبات المنهجية لهذا الاستخدام في عمليات البحث التاريخي والاجتماعي والحضاري:

١- الدلالات المعرفية للثقافة الشعبية المادية:

تعد الثقافة المادية بعناصرها ومركباتها، إنكاسا لتقنيات ومهارات ووصفات وقيم ومن ثم تعبيرا عن الفن الانتاجي، أدوات العمل وتنظيمه الاجتماعي. إنها توضح الكيفية التي يبنى بها الناس بيوتهم ويصنعون ملابسهم، ويعدون طعامهم، ويفلحون أرضهم، ويصيدون الأسماك، ويرعون الماشية والإبل، ويحفظون ما تجود به الأرض والماشية وغيرها من طيبات الطبيعة، ويشكلون أدواتهم ومعداتهم، ويصممون أناثهم وأدواتهم المنزلية (٢٣). إن الاجابة على السؤال «كيف؟» تمت هذه الأشياء وأنجزت،

يحمل دلالات ذات معنى بالنسبة لمستويات المعيشة، وتطور الانتاج، وأنماط الاستهلاك، وعلاقات العمل. كما أن المواد الخام المستخدمة في الإعداد والانتاج، توضح بعض أبعاد حالة تطور الفن الانتاجي. فإستخدام المعادن مثلاً، يشير إلى مرحلة تطور تقني، وصناعات مساعدة، غير تلك التي يشير إليها استخدام الاحجار والاختشاب. كما أن محتويات ومضامين أي من الأشياء السابقة، مسكناً أو ملبساً، تشير إلى أحوال الناس الاقتصادية، ومهنهم، وقيمهم. فإذا كان الانسان هو الأصل والأساس وراء كل هذا، فنحن إذن بصدد أحوال اجتماعية وإقتصادية وفنية وقيمة... (الخ).

إن ملاحظة بيوت سكان القرى العربية، في المراحل التاريخية المختلفة يمكن ان توفر للباحث معلومات تساعده في فهم الخريطة الاجتماعية لسكان القرية، وشرائهم وتراتبهم الاجتماعي. إن بيت العامل الزراعي الأجير له ملامحه التي تميزه عن بيت المزارع الكبير أو مختار القرية أي عمدتها. فبيت العامل كان يبنى غالباً من مواد أكثر تواضعاً، هي من الطوب اللبن، وبقايا المنتجات الزراعية البسيطة، من المحاصيل أو الأشجار، بابه صغير نسيباً، ومنافذه - أو ما يشابهها - محدودة صغيرة فقيرة في موادها. اما المزارع صاحب الأرض الذي يمتلك بعض أدوات الحقل والماشية، فغالباً ما تجد «داره» أكبر حجماً، وحجراته أكثر عدداً وتخصصاً، حجرة للضيوف، وأخرى لمخزونات الأسرة من الطعام والغلال، ومكان مخصص للماشية. باب الدار كبير، يسمع بدخول وخروج أدوات الحقل والماشية، الأثاث مختلف كما وكيفاً، عن أثاث العامل الاجير البسيط. يحافظ المزارع على بعض وسائل الامان وحماية الدار ومحتوياته، لأن لديه ما يخشى عليه، في حين أن العامل الأجير، ليس لديه ما يخشى عليه، ولذلك كنت تجد نائماً أمام داره، أو تاركاً بابه موارباً أو مفتوحاً.

لقد بينت دراسات غير قليلة، كيف أن تصميم المنزل الريفي يعكس بعض القيم السائدة. فنوافذ الدار المطلّة على الطرق المحيطة بهذا الدار، غالباً ما كانت تصمم، سعة وارتفاعاً، حتى تحجب عن المارة على أقدامهم، أو الممتطين دوابهم، رؤية من داخل الدار، نساء وأطفالاً. (٢٤)

وفي هذا الصدد يحددنا أحد كتب الثقافة الشعبية المصرية عن بيوت الأغنياء والفقراء فيقول «كان للأغنياء عادة منزل فسيح يبنى أساسه بالحجر والجير من الجبال المجاورة ثم من الآجر المطبوخ بالنار. وكانت هذه المنازل لا تتعدى الدور الأول إلا بالدور الثاني . . . كان الأغنياء يتفنتون في تزيين البيوت لأذواقهم الخاصة، وفي زخرفتها زخرفة توفر الهناء . . . وللبيت باب يفتح غالبا إلى الداخل، وأحيانا إذا كان الباب كبيرا عمل في وسطه باب صغير للدخول والخروج العاديين . . . وعادة كانوا يبنون جدارا أمام الباب حتى إذا فتح لا يرى المارة من بداخل البيت . . . وواجهة المنزل عليها شبابيك ركبت فيها قضب حديدية خوفا من اللصوص، وهذه القضب متشابكة ضيقة المنافذ لا تمنع الضوء والهواء من الدخول وتمنع الجار من رؤية ما يجري في البيت . . . وتسور عادة بسور نحو القامة . . . وفي داخل الدار صحن يمد البيت بالضوء والهواء، وحوله غرف يتخذ بعضها للخدم وبعضها للحيوانات ومنظرة للرجال». أما بيوت الفقراء، فقد كانت تتكون عادة من حجرة واحدة للنوم ومكان للبهائم وفناء صغير وقل أن يكون فيها شبابيك . . . كما كانت هناك آلاف البيوت تتكون من مكان واحد دون أفنية أو حظائر^(٢٥) وبالمثل أكدت الدراسات المتاحة حول بيوت أهل الخليج العربي كيف انها تجسد التباينات الاجتماعية والمهنية بين السكان، ومن ثم تساعد على استنتاج بعض المعلومات حول الأوضاع والاحوال الاجتماعية للسكان. فلقد كان للثروة أثرها على حجم المنزل من حيث عدد الحجرات وحجمها والمظهر الشكلي للبناء ونوعية المواد والخامات المستخدمة في التشييد. فبيت «سيادي» أحد تجار اللؤلؤ في البحرين، يعكس سعة وارتفاعا ونقوشا، المستوى المعيشي لشريحة تجار اللؤلؤ. كما كان تصميم البيوت في الفريق وتشابكها يعكس جماعية العلاقات الانسانية بين الأسر في محيط الجوار وما بينها من تكافل اجتماعي. (٢٦)

وإذا كان التوزيع النسبي لأنماط السكن الريفي، يساعد في تحديد التوزيع النسبي للشرائح والمجموعات الاجتماعية، فإن أساليب إشباع الحاجات الأساسية، الغذاء، والملبس، تدعم هي الأخرى تصنيف الناس وفق مستويات معيشتهم. لقد أكدت دراسات انثروبولوجية وسوسولوجية غير قليلة في كثير من مجتمعات العالم الثالث، وفي عالمنا العربي، أن محتويات الوجبات الغذائية، ومصادر الحصول عليها، وبعض

العادات النوعية للغذاء ، تعد من بين المؤشرات الدالة على مستويات المعيشة والاحوال الاجتماعية لسكان المجتمع .

ولعل من أمثلة عناصر الثقافة المادية ذات الصلة بفهم التطور الاقتصادي عامة ، وفنون الانتاج بخاصة ، دراسة أدوات العمل والحرف والصناعات في المراحل التاريخية المختلفة ، والتي يستدل منها على المواد الخام المستخدمة في هذه الأدوات وطبيعة العمل سواء كان فردياً أو جماعياً . وفي هذا تفيد مثلاً المعلومات المتوفرة عن صناعة سفن الصيد وأدواتها والخيام ومكوناتها وتقسيمها في توفير قدر من المعلومات حول فنون الانتاج والعلاقات الاسرية . (٢٧)

هذا ولقد توصلت بعض دراسات التراث الشعبي ، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا إلى استنتاجات ذات دلالة حول ألعاب الأطفال وأدواتها في عصور مختلفة . فقد بينت العلاقة الحميمة بين اللعب والانتاج ، وارتباطهما بإعتبار كل امتداداً للآخر . فأدوات اللعب في كثير من القرى العربية كانت من انتاج الأرض الزراعية ، وكانت الألعاب تعد الطفل أو الطفلة للأدوار الانتاجية والاسرية . (٢٨)

كما تسهم دراسة «الاسواق الشعبية» ، أماكنها وتنظيمها ، وما تعرضه من سلع وخدمات أخرى ، وأيام انعقادها ، وما تسودها من أعراف ، في دراسة الأحوال الاقتصادية . فالسلع المعروضة ، ومصادر استجلابها من داخل البلد أو خارجه ، وأسعارها ، وخصائص من يشترون ومن يبيعون ، تساعد في فهم حالة الانتاج والاستيراد ، أي الاعتماد على الذات أو على السوق الخارجي . وبعض أبعاد أنماط الاستهلاك (٢٩) .

٢- الدلالات المعرفية للثقافة الشفاهية :

تعد الثقافة الشعبية الشفاهية ، من أدق وأكثر عناصر الثقافة الشعبية حساسية عند التعامل معها كمصادر معرفية حول التطور الاجتماعي والاقتصادي لأي مجتمع من المجتمعات . فإذا كانت العناصر المادية مسجلة ومدونة ، يمكن الرجوع والاحتكام إليها ، لأنها مجسدة ملموسة ، فإن العناصر الشفاهية ، تحفل بالتداخل والاختلاط والتعديل تبعاً لسياق الانتقال والتواصل من جيل لآخر . ويكاد يتفق الباحثون المعنيون

بالثقافة الشفاهية وبأنماطها الفرعية ، على أن ثمة تحديات غير قليلة تواجه الباحث التاريخي والاجتماعي عند محاولته الافادة منها . وهي تحديات سنشير اليها في فقرات قادمة . لكن من بين أهم هذه التحديات ، ذات الصلة بتحديد الجدوى المعرفية لهذا النمط من الثقافة ، هو ذلك المتعلق بتنميطها ، وما يكتنفه من صعوبات ومشكلات منهجية بسبب نقص بعض البيانات ، ومحدودية جهود هذا التنميط على المستويين العالمي والعربي . لقد اقترح «يان فانسينا» معايير لتنميط المأثورات الشفاهية ، رآها أكثر ملاءمة للبحث التاريخي هي : الغرض من المأثور الشفاهي ، وشكله وطريقة تناقله . ولم يستند هذا الباحث عمدا على الموقف النفسي للمأثور أو الفئة الأدبية التي ينتهي اليها كمعايير للتنميط ، لأنها يلفتان النظر الى أبعاد ، وإغفال أخرى . ومع ذلك يرى بضرورة عدم استبعادها نهائيا . لقد صنف المأثورات وفق فئات أساسية ، يحتوي كل منها أقساما فرعية ، لتوضيح فائدة كل منها للبحث التاريخي . وفيما يلي اشارة إلى عدد منها القصد منه توضيح إمكان الافادة منه كمصدر لفهم التاريخ . (٣٠)

أ) الصيغ :

ومن أنماطها الألقاب والشعارات والصيغ التعليمية والصيغ الطقسية . وتتكون الصيغة من عبارات متكررة على نحو لا يتغير وتستخدم في ظروف خاصة . ومع أنه لا يستهدف منها تسجيل التاريخ ، لأنها بمثابة مصدر مساعد ذا طبيعة أرشيفية فإن فائدتها للمؤرخ تكمن فيما يمكن ان تلقيه من أضواء على تاريخ الأفكار ، وعلاقتها بالاطر الاجتماعية التي تنشأ فيها وتتناقل وتستخدم عبرها . مع ملاحظة أنه من الصعوبة تحديد الفترة التي تنتمي اليها وتنشأ فيها . فالألقاب كنمط فرعي داخل الصيغ ، تصف الأوضاع الاجتماعية والسياسية مثل ألقاب الزعيم والباشا والبيك والمعلم . . . الخ .

ومع أن الألقاب بذاتها لا تحمل معلومات تاريخية ، إلا أنها تعد مصادر إضافية باعتبار ما تحمله من دلالات . أما الشعارات والتي غالبا ما تصف طابع جماعة معينة أو تلخص فلسفتها وايدئولوجيتها ، فإنها كثيرا ما تحتوي على ملامح لمديح الجماعة - عائلة أو قبيلة - أو جماعة سياسية . وتتوقف قيمة الشعارات بالنسبة للمؤرخ على مدى الحفاظ

فيها على الكلمات الأصلية. ويمكن استخلاص معلومات منها عن الأوضاع الاجتماعية للجماعة التي تطلق هذا الشعار أو ذلك. إن الشعارات التي تطلق في التظاهرات والاحتجاجات والتمردات الاجتماعية والسياسية، تصف غالباً الأوضاع والأشخاص التي تتناولها، ببعض الصفات والتصرفات، التي تساعد في فهم هذه الأوضاع. كما أن بعضاً من هذه الشعارات يحمل مطالب أو طموحات، تعمق فهم الواقع الذي تشير إليه، وتعبّر عن بعض أبعاد الآمال المستقبلية. لقد عبرت الشعارات التي حملها الطلاب في احتجاجاتهم عام ١٩٦٨ في فرنسا، وأيضاً في المظاهرات التي قام بها الطلاب في بعض الأقطار العربية، عن رفض بعض أبعاد الواقع، وقدمت بعض التعليقات لرفضها، كما أنها حملت مطالب تجاه الأشخاص والتصرفات التي كانت قائمة آنذاك. (٣١)

وبالنسبة للصيغ التعليمية فهي تشتمل على الحكم والأمثال والأقوال المأثورة. وتعتبر رصيد حكمة الجماعة التي أبدعتها. وتعبّر عن مواقف واتجاهات من يعتقدون فيها، ويلتزمون بها. وإذا كان القليل من هذه المركبات الثقافية الفرعية هو الذي يحمل في طياته معلومات تاريخية دقيقة، فإنها لا تخلو من معلومات عامة عن الماضي وبخاصة عن المعايير السائدة، والتقويات الأخلاقية والاجتماعية لبعض أنواع السلوك المرغوب فيها أو المرغوب عنها. إن بعض الأمثال الشعبية الشائعة في الأقطار العربية يمكن لنا تحديد نشأته التاريخية تحديداً ولو تقريباً. كما يمكن معرفة دلالة إرسال المثل واستقباله، وما يكشف عنه من أهداف ومرام، فالمثل الذي يقول «إن طلع من الخشب ماشه يطلع من الفلاح باشا» يمكن القول أنه ارتبط بظهور القاب بعينها في المجتمع العربي، وبخاصة لقبى «الباشا والبيك» والذين ارتبطوا بالعصر العثماني. كما أن المثل المذكور يتضمن محاولة لاقناع الفلاح باستحالة صعوده أو حراكه في سلم التراتب الاجتماعي. (٣٢)

ب) الأشعار :

تضم الأشعار مأثورات وأقوال ذات شكل ثابت. وهي وإن تشابهت مع الصيغ في بعض القواعد، إلا أنها تتميز عنها من حيث التزام شكلها ومضمونها بقواعد وأسس

فنية وجمالية . وتحتوي الأشعار على فئتين فرعيتين : الأولى فئة الشعر الرسمي والذي يسوده نمطان هما : شعر المديح والشعر الديني . والثانية فئة الأشعار الخاصة التي يسودها نمطان هما : الشعر الديني والشعر المعبر عن أمور خاصة بالأفراد والجماعات غير الرسمية (٣٣) . وباعتبار الأشعار الشعبية أحد العناصر البارزة في الأدب الشعبي ، فإنها تتحدد وتتأثر بما يتأثر به هذا الأدب من تغيرات اجتماعية وثقافية ، ومن ثم يرى عدد من دارسي الثقافة الشعبية ، أنها من أكثر عناصر الثقافة الشعبية ارتباطا بالبيئة والتاريخ الاجتماعيين للجماعة أو الجماعات التي تنتجها وتبناها وتحافظ عليها . ومع التسليم بوجود بعض الثوابت النسبية العالمية في الآداب الشعبية ، وبخاصة تلك التي تجري في أطر وسياقات اجتماعية اقتصادية متشابهة ، نتيجة لتقارب وتشابه مراحل تطور بعض المجتمعات (٣٤) . فإن دراسة الشعر الشعبي تساعد في الحصول على بعض المعلومات عن أحوال المجتمع الذي تسود فيه . فالشعر الرسمي والذي يهتم أكثر بالمديح وبما تريده السلطة من الناس ، يعكس بعض خصائص هذه السلطة ، وما ترغب من الناس أن يتمسكوا به . أما الشعر الخاص فيعبر عن بعض الخصائص المزاجية والاتجاهات النفسية نحو الآخر ، سواء كان مواطنا أو حاكما ، أو رموزا للطبيعة . ومع أن بعض القصائد الشعبية التاريخية لا تخلو من مديح ، فإنها تحتوي وصفا لبعض الأحداث والوقائع التاريخية ، وبعض القرارات الرسمية والشعبية ذات الصلة بهذه الأحداث وتلك الوقائع . (٣٥)

ج) القوائم :

تحتوي القوائم على أسماء أشخاص أو أماكن . ويفيد بعض هذه القوائم في دراسة سلاسل الأنساب ، وشاغلي بناءات القوة الرسمية وغير الرسمية . إن القوائم الشعبية بأسماء المشاركين في الإجتاعات والتظاهرات وبعض الأعمال الهامة الاقتصادية والانسانية في المجتمعات المحلية ، تقدم معلومات تاريخية حول أدوار بعض الأشخاص في مجتمعاتهم . كما أن بعض التغيرات التي تحدث في القوائم الشعبية مقارنة بالقوائم الرسمية مثلاً ، تحفل ببعض الدلالات الاجتماعية حول تقويم الناس أنفسهم لهذه الأدوار . أحيانا تعطى بعض القوائم الرسمية أولويات لأسماء قبل غيرها كما حدث في

انتفاضات الطلاب والحروب والثورات، في حين أن القوائم الشعبية تدخل بعض التعديلات على هذه الأولويات، وبالتالي تلفت انتباه المؤرخ للبحث في أمور والتدقيق في أخرى. وهي إجراءات من شأنها الوصول إلى مستويات أفضل من دقة المعلومات التاريخية، وتحديد الأوزان النسبية لمصادرها.

ذ) الحكايات والقصص الشعبي:

هي شواهد متنوعة الفئات - تاريخية وتعليمية وفنية وشخصية - والانماط - العامة والمحلية والعائلية أو القبلية والتعليلية التي تفسر بعض الظواهر الفنية -، تلتزم بالشكل القصصي الذي يقتضي ترتيباً معيناً لموضوعها، وبنية داخلية لعناصرها وما بين تلك العناصر من علاقات. وتحتوي وإن بدرجات متفاوتة على رؤى حول التاريخ وأحداثه. فالحكايات التاريخية التي تتقدم غيرها من حيث وزنها النسبي في تقديم معلومات تاريخية، تحفل بمعلومات عن التاريخ العسكري والاجتماعي والسياسي وعن بعض التشريعات والتنظيمات. كما أن الحكايات التعليمية تحفل بمعلومات حول القيم الاجتماعية والثقافية وبعض موجّهات السلوك. باختصار تقدم معلومات عن بعض مضامين التنشئة الاجتماعية، التي تعكس بدورها أدوار الأسرة في المراحل التاريخية المختلفة^(٣٦) وبالنسبة للحكايات التي تعنى بالتاريخ المحلي (جماعة أو مجتمعاً محلياً كالقرى والمناطق الشعبية القديمة) فهي تقدم معلومات، لا تنال اهتمام الكثير من المعنيين بالتاريخ العام، الذي يتجاوز بعض تفصيلات المجتمعات المحلية. لقد نالت بعض العواصم العربية، دمشق وبغداد والقاهرة على سبيل المثال، إهتماماً كبيراً نسبياً من المؤرخين، مقارنة باهتمامهم بالمدن الصغيرة والقرى. ومن ثم فالحكايات المهمة بهذا المستوى في المجتمعات، تقدم بعض الشواهد التي تساعد على فحص بعض مفردات التاريخ العام من خلال دراسة التشابه والعلاقات بين هذا التاريخ العام للمجتمع، والتاريخ النوعي لمجتمعاته المحلية الفرعية. ويثير بعض المهتمين بالقصص الشعبية نقطة ذات دلالة منهجية حول الدور المعرفي لتلك القصص كمصادر تاريخية، مؤداها، أن بعض هذه القصص يعاد إنتاجه في مراحل تاريخية مختلفة، وفي إعادة الإنتاج هذه تجري بعض التعديلات على بعض المواقف

والشخصيات، كما حدث في سيرة «الظاهر بيبرس» على سبيل المثال. مما قد يقلل من مصداقية ما تحتوي عليه هذه القصص والملاحم والسير الشعبية من معلومات. غير أن بعض الباحثين يرى أن التعديل منطقاً وشكلاً ومضموناً، يمكن أن يعكس التغيرات التي تجري في المجتمع، من ناحية، وقد يتضمن خطاباً شعبياً للسلطة، إن نقداً - موارباً - أو طرحاً لمطالب شعبية تُحْمَلُ للشخصية أو الموقف، عبر التعديلات التي تجري عليها. (٣٧)

٣- الثقافة الشعبية والوعي بتاريخ الجماعة:

إذا كانت الفقرة السابقة قد حاولت إبراز إمكان الاستفادة من الثقافة الشعبية، كمصادر لمعلومات تاريخية، أو موحية بمعلومات أخرى، أو منبهة لاعادة النظر في معلومات ثالثة، أضحت كالمسلّمات. فإن الفقرة الراهنة لا تهتم بتفصيلات هذه المرحلة أو تلك، والمتغير نسبياً في كل، وإنما بالمطرد والمتكرر متجدداً من خصائص الجماعة المعينة التي انتجت عناصر بعينها من الثقافة الشعبية أو اعادت انتاجها بعد استعارتها بإدخال تعديلات عليها، أو تبنتها وحافظت على تواصلها من جيل إلى جيل. إن البحث في هذا البعد المتكرر نسبياً، يمكن أن يقدم فرضيات حول شخصية الجماعة، وبخاصة إيجابيتها أو سلبيتها في المشاركة الاجتماعية، وآمالها وطموحاتها المستقبلية. وهي فرضيات يقضي إختبارها العلمي، وما يثبت صحته منها، إلى المساهمة الفعالة، في انتقاء المشروعات الاجتماعية والسياسية والتخطيط لها، لضمان نجاحها واضطرادها. وفي مقدمة هذا صيغ المشاركة الاجتماعية والسياسية والتنظيمات الديمقراطية.

هذا ويمكن الاستفادة من التركيز على المطرد في مضامين بعض عناصر الثقافة الشعبية في أمرين على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لاستشراف مستقبل الوطن العربي، وبخاصة أي مستقبل مرغوب فيه، يحقق طموحات وتطلعات الأمة، ذلك المستقبل الذي لن يحدث إلا عندما يكون الإنسان العربي فاعلاً ومبدعاً. يتمثل الأمر الأولي في دراسة الملامح العامة والنوعية للطابع القومي للشخصية العربية دراسة موضوعية تكشف الإيجابي والسلبي من الخصائص. ويتمثل الثاني في فهم أهم المحددات

الخارجية والداخلية التي أثرت في تطور المجتمع العربي، إن انكسارا أو نهضة .
ولعله مما يلفت الانتباه في هذا الصدد ما استخلصه ووعاه الضمير الشعبي العربي،
وسجله، من خلال سيره وملاحه الشعبية حول الأخطار الخارجية التي أثرت وما تزال
تؤثر في مصير المجتمع العربي . لقد حفلت السير والملاحم الشهيرة من أمثال سيرة
«عنترة بن شداد» و«حسان الباني» و«حزاة العرب» و«الزير سالم» و«سيرة بني هلال»
و«الأميرة ذات الهمة» وغيرها، بحروب وصراعات مع مجتمعات أخرى كالفرس والروم،
ترتبت عليها آثار اجتماعية واقتصادية وسياسية في المجتمع العربي . كما تكرر في الملاحم
والسير المذكورة، فكرة أن انتصار العرب في حروبهم مع عدوهم الخارجي . غالبا ما
ارتبط بصيغ للتكاتف والتضامن بين شعوب المناطق العربية . وأن هذه الحروب إمتدت
واتسعت ولم يقتصر نطاقها على مجموعة عربية محددة . فالسيرة الهلالية على سبيل المثال
تبدأ بتحالف عرب الجزيرة العربية، شمالا وجنوبا، تحت شارة «الهلل»، مرورا بالشام
وفلسطين ولبنان ومصر وليبيا، حتى انتهى الترحال بتلك القبائل في تونس «قرطاج»،
مواصلة حروبها على طول الساحل الافريقي، وفي اليمن والجنوب العربي، وشمالا حتى
العراق ومملكة النعمان، فبلاد الفرس . ونلاحظ الأمر نفسه في سيرة «حزاة العرب» الذي
بدأ حروبه من أم القرى، مرورا بالعراق ثم إمتدت إمبراطوريته على طول غرب آسيا
وآسيا الصغرى واليونان وروما ومصر . وتجدد الإشارة إلى أن سيرة «حزاة» هذه حفلت إلى
حد الرصد الإثنوجرافي، بتوصيف أحوال البلدان التي مرت بها جيوشه، في مصر
والسودان وأثينا وروما . ورد بهذه السيرة وصف للشوارع وعلاقات البيع والشراء والأزياء
والطعام . وفضلا عن ذلك بينت هذه السير وبجلاء كيف ارتبطت معظم الحروب التي
تحكي عنها بمصادر الثروة المتاحة حسب الأزمان المختلفة، وفي مقدمتها الماء . هي
فكرة ستكرر في التاريخ العربي الحديث والمعاصر حول ثروات العرب، سواء كانت
ثروات طبيعية كالزراعة وبخاصة القطن والقمح أو النفط أو موقعا جغرافيا سياسيا هاما
كما هو الحال في موقف الغرب من بعض المناطق العربية، مصر وفلسطين ومدخل
البحر الأحمر والخليج العربي . (٣٨)

وثمة سير بعينها ركزت أكثر من غيرها على بعض متطلبات النهضة والصمود

العربيين ، من بينها طبيعة الشخصية القيادية وخصائصها ، وتصرفاتها التي جسدت تطلعات الشعب العربي ، فاستطاعت تعبئة الشعوب العربية تحت لواء واحد . فخصائص أبطال هذه السير فضلا عن تميزها بالجرأة والتحدي ، أتت أيضا حافلة بكثير من صيغ العدل وتوظيف الامكانيات المتاحة . ولعله مما يلفت النظر في هذه السير اهتمام بعضها بقضية التقنية وامتلاكها عربيا . ففي سيرة «ذات الهمة» فقرات ليست قليلة ، تحدثت عن تفوق الروم البيزنطيين على العرب بسبب امتلاكهم لتقنية التحكم في خزانات المياه ، وللقنابل البترولية ، والذي كان حافزا للعرب لفهم علوم هذه التقنية والاقادة منها وتطويرها للأغراض السلمية والحربية . وهو أمر ظهرت نتائجه في هذه السيرة عندما هزم العرب الامبراطورة البيزنطية «إيرين» في موقعة «أمن» عام ٧٧٥ ميلادية (٣٩) . ولعله مما يدعم الوعي التاريخي للذاكرة الشعبية بقضية التقنية وأهميتها في مسيرة المجتمع العربي ما حملته الثقافة الشعبية من إنتاج حولها . فثمة بعض المأثورات الشعبية العربية تروي حكاية شبيهة بالأسطورة ، عن حرفي عربي اخترع قطارا اiban الاحتلال البريطاني ، فقامت سلطات الاحتلال بإلقاء القبض عليه وقطع يديه . وتنتشر هذه الحكاية في عدة مناطق عربية ، ولكن مع تغير عناصرها ، واختلاف بعض صورها . ففي مرة يصور الحرفي العربي كمخترع لآلة حصاد ، وفي ثانية كمخترع لدواء . ولعل الملفت للانتباه في هذه الحكايات رغم ما يطرأ عليها من تعديلات ، هو حفاظها على وجود سلطة الاحتلال الاجنبي في الحكاية ، وحفاظها على قطع اليدين كمعاقب تاريخي على الإبداع . (٤٠)

رابعا : بعض الأسس المنهجية للتعامل مع الثقافة الشعبية :

ثمة عدة أسس ومتطلبات وجب أن يحوزها ويلم بها الباحث المعني بالتعامل مع الثقافة الشعبية كمصدر معرفي لفهم التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والحضاري لجماعة محددة أو مجتمع بعينه ، نوجز أهمها على النحو التالي :

١- إن أول المتطلبات لتأسيس خبرات الباحث ، أن يعبر تلك الحواجز المصطنعة بين علوم كثيرة موضوعها المشترك هو الانسان والمجتمع . فثمة عدة علوم لا بد له من

الاطلاع على دراساتها وبحوثها حول المجتمع المراد توظيف ثقافته الشعبية في فهم تاريخه . ومن بين هذه العلوم : الجغرافيا والتاريخ والاقتصاد والاجتماع والاشروبولوجيا والآثار واللغة ودراسات اللهجات المحلية وعلم النفس الاجتماعي ودراسات الأدب الشعبي . إن الحصيلة المعرفية التي يوفرها الباحث لنفسه ، تعمق وعيه العلمي والاجتماعي بالمجتمعات التي سيدرسها ، وتجعله في موقف علمي أكثر تمكنا من فهم وتأويل وترجمة ومقارنة وتحقيق المعلومات التي سيصل إليها . (٤١)

٢- أكدت الدراسات والتحليلات المختلفة التي قصدت توظيف الثقافة الشعبية كمصدر تاريخ على قاعدة هامة مؤداها : ان ثمة مصادر متنوعة لظواهر وعمليات الثقافة الشعبية ، بعضها مسجل ومكتوب ، وبعضها شفاهي ، وأن داخل كل مصدر من هذين المصدرين العامين مصادر كثيرة فرعية متعددة ، بتعدد جوانب وأبعاد الثقافة الشعبية . وأكدت تلك الدراسات والتحليلات أن هذه المصادر ذات أهمية نسبية وأوزان مختلفة من حيث دورها في توفير المعلومات والبيانات حول الأبعاد المختلفة للمجتمع . ففي بعض الأبعاد تكون الشواهد المسجلة أكثر أهمية من غيرها كما في بعض جوانب الاقتصاد . في حين يكون للممارسات السلوكية الملموسة دورا أكبر في دراسة العادات والتقاليد . في الوقت الذي تلعب فيه الحكم والأمثال والسير الشعبية دورا أكثر أهمية في دراسة الوجدان الشعبي ، بأبعاده النفسية والمعرفية (٤٢) . كما نبهت على أن التعامل مع المصادر الأكثر أهمية عن غيرها ، لا يلغي دور المصادر الأقل أهمية في استكمال الفهم والتوثيق ، والإفادة من بعض التفاصيل .

٣- بالرغم من التسليم بأن الباحث التاريخي أو الاجتماعي ، ليس مطلوبا منه أن يكون متخصصاً في الثقافة الشعبية ، لأنه من المفروض أن يبدأ من حيث إنتهى المتخصصون في دراسة التراث الشعبي . بالرغم من هذا فإن المام الباحث ببعض خصائص المصادر التي سيعتمد عليها ، يجعله في موقف أفضل علمياً ، لتقييم ما تتضمنه هذه المصادر من معلومات وبيانات . ولعل من أهم ما يجب فهمه

بشأن هذه المصادر (٤٣):

(أ) فهم الشاهد Testimony الذي سيعتمد عليه ، ومعرفة ما إذا كان يتضمن معلومات تاريخية أم لا . وهو ما يسمى بتحديد المضمون التاريخي للشاهد . ولا بد هنا من الإشارة إلى أن لكل نوع من أنواع المآثرات الشفاهية خصائصه كما أن لكل نوع من الشواهد اللفظية ملامحه الخاصة التي تؤثر في الشاهد وفي قيمته المعرفية . وما يساعد على عملية الفهم هذه التمييز بين الشواهد التي قصدت تسجيل وقائع تاريخية ، وتلك التي لم تقصدها مباشرة . وتحديد مغزى مضمون الشاهد ، وما إذا كان رسميا (من قبل التنظيمات الرسمية) أو خاصا غير رسمي .

(ب) تحليل بنية الشاهد الظاهرية الخارجية والداخلية لأنها تصفي على هذا الشاهد أو ذلك أهميته الخاصة . إنه من الضروري التمييز بين النصوص الثابتة والنصوص المتغيرة ، لم لذلك من تأثير على الصدق النسبي لما يحتوي الشاهد من معلومات وبيانات .

(ج) تحديد طريقة تناقل المآثر . ذلك لأن بعض المآثرات يتم تناقله من جيل لآخر بشكل عشوائي . في حين أن بعضا آخر يتم تناقله وفقا لقواعد معينة . ومن ثم قد يخضع لرقابة من نوع أو آخر ، فيتم التقليل من أو المبالغة في بعض الأحداث والتفصيلات .

(د) تحديد طريقة تقديم الشاهد ، لمعرفة ما إذا كانت فردية أو جماعية . ذلك لأن طريقة التقديم تؤثر في المضمون وفيما يحتويه هذا المضمون من تفصيلات ، فضلا عن التأثير في مستوى صدق هذا المضمون . فطريقة التقديم الجماعية قد تكون أكثر صدقا لأنها لا بد وأن تحظى بقدر مبن القبول من قبل الجماعة التي تقوم بالتقديم .

(هـ) من المسلم به أن الشواهد التي يتم الحصول عليها تخضع للتحريف ، لأسباب موضوعية تتعلق بالفترات الزمنية التي ينتقل عبرها الشاهد ، ولأسباب ذاتية تتعلق بوعي ومقاصد حملة الشواهد كالرواة على سبيل المثال ،

الذين يقصد بعضهم تحقيق أغراض محددة . ومن الممكن اكتشاف بعض التحريفات في معرفة المقاصد المرجوة من وراء التحريف . فمقارنة ما يرويه الراوي الأخير، بالروايات المتنوعة وبدراسة سلسلة التناقل، وبمقارنة الشواهد المتنوعة التي إنحدرت من الشاهد الأول، يمكن اكتشاف التحريف وبعض حدوده . هذا فضلا عن أن التحريف يمكن أن يكون دليلا على بعض الأوضاع والظروف الموضوعية التي أفضت إليه .

و) ضرورة مقارنة الشواهد ببعضها لمعرفة المتكرر والمتفرد من الأحداث والوقائع . ويلزم هنا الجمع بين المقارنة النصية ومقارنة التفاصيل، لأن من شأن ذلك أن يساعد الباحث على ترجيح الأقرب إلى الصدق من الوقائع والحوادث (٤٤) .

ز) يتعين على البحث التاريخي عند تعامله مع الثقافة الشعبية أن يسير في تحليله من الخاص للعام، أي من الوحدات (أو الموتيقات) إلى تحليل المركبات الكاملة المعقدة . ذلك لأن الظاهرة الشعبية الواحدة معقدة في تركيبها ومتنوعة في مستوياتها، وأن عناصرها تعود إلى فترات زمنية متفاوتة، وأنها دائمة التفاعل الحي مع كل مرحلة (٤٥) . إن دراسة هذه الوحدات يساعد في إعادة تركيب العام، وفهمه في إطار أكثر إبرازا للجوهري والمشارك، داخل وبين الوحدات الصغرى للتحليل .

خامسا: بعض مصادر الثقافة الشعبية (٤٦) :

بالإضافة إلى المصادر التاريخية المعروفة والمألوفة مثل حوليات المؤرخين وكتب التراجم والطبقات، هناك مصادر أخرى منها مثلا لا حصرا :

- ١) المؤلفات الجغرافية ومن أمثلتها «كتاب البلدان» لليعقوبي .
- ٢) الكتب الأدبية والأعمال الأدبية الشعبية ومنها على سبيل المثال كتاب «الأغاني» للأصفهاني، وكتاب «المخصص» لابن سيده، أبو الحسن علي بن اسماعيل،

و«عيون الأخبار» لابن قتيبة، و«مجمع الأمثال» للميداني، أبو الفضل ابن محمد بن أحمد النيسابوري، وكتب السير والملاحم الشعبية.

(٣) الكتب الاجتماعية والفكرية، ومن أمثلتها كتاب «لسان الحكام في معرفة الأحكام لابن الشحنة، أبو الوليد إبراهيم بن محمد» ومؤلفات رفاعة رافع الطهطاوي.

(٤) كتب الرحلات وأدبه ومن أمثلتها أعمال ابن بطوطة «تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الاسفار».

(٥) مصادر التراث الشعبي الثقافي، سواء ما تم جمعه، أو ما ينقله الرواة، وغير ذلك من المصادر الميدانية التي يلجأ إليها دارسو الثقافة الشعبية، بالاضافة الى الاراشيف الخاصة بالفولكلور.

(٦) ما يحفظه ويتناقله الناس من مآثورات، والتي يمكن الحصول عليها من إخبارين شاركوا في أحداث وعاشوها، ولديهم إلمام بما يحفظه الناس ويرددونه ويعتقدون فيه.

سادسا: حدود الثقافة الشعبية كمصدر معرفي لدراسة التاريخ:

من المسلم به في البحوث الاجتماعية، ومنها بالطبع البحث التاريخي، أن كل مصدر من مصادر البيانات، لا يخلو بذاته من قصور وأنه من الضروري الاستعانة بعدة مصادر لتعويض نقص وقصور بعضها البعض. إن هذه المسلمة تنطبق بالتالي على الثقافة الشعبية كمصدر من مصادر المعلومات التاريخية. ولذلك لابد من السعي لتلافي بعض ما بها من أوجه قصور على الأقل، بالاستعانة بالمصادر التاريخية الأخرى. وبخاصة الوثائق المدونة وعلوم الآثار والتاريخ الثقافي واللغويات والانثروبولوجيا الطبيعية. إنه إذا كان كل مصدر يمدنا ببيانات محدودة في ذاتها، فإن تكامل المصادر يوسع من دائرة معرفتنا بأحداث الماضي. كما أن الاختيار النظري للباحث يمكن أن يقربه أو يبعده عن الاحتمالات الأكثر دقة والأكثر قربا من الحقيقة التاريخية. إن تفسير التاريخ، وتفسير مصادره هو عملية اختيار بين فرضيات تطرحها توجهات نظرية

مختلفة، ومن ثم يأتي بعض الفرق بين تفسير وآخر، من سلامة الاختيار واستناده إلى أسس وشواهد وبراهين علمية. (٤٧)

ولقد وجه إلى توظيف الثقافة الشعبية كمصدر معرفي لدراسة التاريخ عدة انتقادات وملاحظات منهجية، كان من أهمها ما يلي:

١- أنه يصعب تحديد النشأة التاريخية، لبعض عناصر الثقافة الشعبية. وبالتالي يصعب إيجاد ربط منطقي مقبول بينها وبين فترات أو مراحل تاريخية محددة يمكن اعتبار هذه العناصر انعكاسا وتصويرا لبعض أبعادها الاجتماعية والحضارية. ومع أن مثل هذه الملاحظة تنطبق على بعض عناصر الثقافة الشعبية، إلا أن ثمة بعضا آخر يمكن تحديد الحقب التاريخية لإنتاجه. فثمة عناصر ونصوص ثابتة أو متغيرة نسبيا يمكن إرجاعها إلى مراحل تاريخية بعينها كالعصر الفاطمي أو العثماني أو الاستعماري الأوروبي مثلا. إن مضامين النصوص وبنيتها الداخلية والخارجية وما تركز عليه من تصرفات وأطراف وعلاقات يمكن أن تساعد الباحث على التحديد ولو التقريبي لزمان إنتاجها أو إعادة إنتاجها. كما أن العناصر الثقافية المتغيرة، يمكن في ضوء نمط تغيرها وموضوعاتها أن تساعد الباحث على استنتاج الحقب التي يحدث هذا التغير فيها، بالتركيز على دلالة التغير وموضوعاته. ويقترح بعض الدارسين قاعدة منهجية إضافية تساعد في التبع التاريخي لنشأة وتطور بعض العناصر الثقافية. تذهب هذه القاعدة إلى ضرورة البدء بدراسة العنصر الثقافي المحدد في الحاضر، دراسة وافية توظف فيها مختلف المصادر المتاحة، المدونة والشفاهية، والرواية والأخبارين، ثم الرجوع من الحاضر إلى الفترة السابقة عليه، ثم إلى التي تسبقها وهكذا، حتى يتعذر وجود الشواهد والأدلة على وجود العنصر الثقافي المدروس. إن هذه القاعدة تساعد الباحث في الربط بين العنصر الثقافي المحدد وسياقه الاجتماعي والاقتصادي، مما يفتح بابا أمام مزيد من المعرفة بالحقب أو المراحل التاريخية المحددة. ويقترح هؤلاء الدارسون عدم التقييد بالتحديدات الزمانية التعسفية أو الارتباط بسنوات معينة كما يؤرخ للحكم أو الحروب أو ما على شاكلتها من أحداث ووقائع. ولهذا يجب تحقيق التاريخ وفق معايير كيفية، تعبر عن انتقال المجتمعات من مرحلة

أو مراحل إلى أخرى مغايرة لها نسيا .

٢- تتعلق الملاحظة المنهجية الثانية بحدود صدق وموضوعية البيانات التي يمكن الحصول عليها من مكونات الثقافة الشعبية وعناصرها . يذهب البعض إلى أن هذه البيانات تعاني من التداخل والتأثير الذاتي لرواتها ومدونها وناقليها . ومع التسليم بوجود هذا التأثير بدرجات متفاوتة في بعض العناصر الثقافية ، إلا أنه تأثير ليس قاصرا على الثقافة الشعبية . فلو قابلنا بين المؤرخ والباحث من ناحية ، وبين المبدع الشعبي ، فردا كان أو جماعة من حيث وعي كل ، ومحددات هذا الوعي ، سنجد نقاط التقاء وتشابه غير قليلة . فوعي الباحث والمؤرخ يتحدد بأن كل منهما إنسان له مصالحه وخبراته وتجاربه ، وله موقعه من جماعات القوة . وكلها محدّدات تؤثر في الوعي العلمي للباحث والمؤرخ ، وبالتالي تؤثر في ممارسته البحثية والتأريخية ، من حيث رؤية الوقائع وإنتقالها وترتيبها وتأويلها وتفسيرها . ولذلك يطالب المعنيون بالبحث التاريخي بضرورة الالتزام بشروط التحقيق الداخلية والخارجية للوثائق والبيانات ، وبضرورة مضاهاتها بمصادر أخرى لتحديد تأثير ما هو ذاتي فيها . إن المسلك المنهجي نفسه يجب الالتزام به عند التعامل مع عناصر الثقافة الشعبية ومضامينها . فالمقارنة بين مضامين المصادر وبين الرواة مثلا ، يساعدنا في الوصول الى مواقع أكثر قربا من الموضوعية . هذا فضلا عن أن الاتفاق بين الرواة ، وتكرار بعض المضامين ، عبر المراحل التاريخية ، والأماكن الجغرافية ، يمكن أن يوفر فرصا أكبر للاتفاق على المعلومات ، ومن ثم درجة أكبر من الموضوعية . وإذا كان المؤرخ في رصده وتفسيره يتحدد أكثر بالذي كان ، فإن المبدع الشعبي ، يحمل وعيا يمكننا مستقبليا ، يمكن أن يفتح بابا أمام الخيال العلمي والاستشراف المستقبلي . بعبارة أخرى يسهم المبدع في التأريخ للمستقبل ، إضافة الى جهده في رصد الماضي ، وهي عملية - التأريخ للمستقبل - تسهم لو أحسن إنجازها في إثراء وعينا المستقبلي بمجتمعنا وما يطرح عليه من مهام للنهضة والتقدم .

خاتمة واستخلاصات

من العرض السابق تبين أن الثقافة الشعبية، بخصائصها وانتاجها أو إعادة هذا الانتاج، وبما تحمله مضامينها من معلومات اجتماعية وسياسية وحضارية واقتصادية، حول الجماعة التي انتجتها أو تبنتها، يمكن أن تثري وعينا التاريخي عبر عدة مستويات هي:

١- انها يمكن أن توفر معلومات وبيانات تعين في دراسة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والحضاري للمجتمع العربي، بأقطاره وشرائحه وجماعاته الاجتماعية ومجتمعاته المحلية.

٢- انها يمكن أن تساهم في صياغة فرضيات علمية حول الشخصية الجماعية العربية، يساعد اختبارها علميا، خاصة ما يصدق منها، في توفير معلومات واستخلاصات ضرورية لفهم التاريخ العربي، خاصة تاريخ البشر وتفاعلاتهم من ناحية. وتقدم مادة علمية لمتخذ القرار والمنفذ، من شأنها ان تفيد من ناحية أخرى، في تحديد بعض أهداف المستقبل المرغوب وما يقتضيه من أهداف مرحلية، ومطرودة متجددة. فشخصية الأبطال التي حفلت بها السير والملاحم الشعبية، وما حملته من خصائص، وما أتت به من تصرفات وأفعال، وإلتفاف الناس حولها، وتفاعلهم معها، يمكن أن تؤثر في تحديد بعض صيغ الحكم والممارسة والادارة السياسية، وصيغ وتنظيمات المشاركة الاجتماعية والسياسية. كما أن الفرضيات التي يمكن صوغها حول الحروب والمنازعات الداخلية والخارجية تفيد حال اختبارها علميا، في توفير رصيد علمي يسهم في تحديد الأوزان النسبية لدور العوامل الداخلية والخارجية في حركة المجتمع العربي وتطوره.

٣- ان الدراسات المسحية المتعمقة حول الثقافة الشعبية، وبخاصة الدراسات المقارنة على مستوى الأقطار العربية، تساعد في استخلاص بعض العناصر والخصائص المشتركة وتلك النوعية، المتعلقة بكل قطر عربي، وبخاصة ما

يتعلق منها بالخبرات التاريخية وبالوجدان الشعبي . وهي استخلاصات تفيد في اختيار وتصميم المشروعات العربية المشتركة ، الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .

٤- ان الثقافة الشعبية كمصدر للمعلومات والبيانات التاريخية لها فوائدها وحدودها العلمية ، شأنها في ذلك شأن أي مصدر علمي آخر للبحوث الاجتماعية والتاريخية . وعليه فهي لا تقدم بمفردها قاعدة بيانات يمكن توظيفها في البحوث ، إذ من الضروري مساهمتها مع غيرها من المصادر في توفير المعلومات والبيانات ، واختبار مصداقيتها .

٥- ان التعامل مع الثقافة الشعبية كمصدر للمعلومات والبيانات له متطلبات وأسس ، واجراءات منهجية ، يساعد الالتزام بها على تقوية فرص الإعتماد عليها كمصدر علمي . ولعل من بين أهم تلك المتطلبات :

(أ) ان يكون الباحث الذي سيوظفها على اطلاع ودراية بنتائج دراسات وبحوث تنتمي الى تخصصات أخرى ، كالاقتصاد والاجتماع والأنار وعلم النفس والسياسة واللغويات وبخاصة اللهجات المحلية ودراسات الجغرافيا والايكولوجيا البشرية والانثروبولوجيا بفروعها . إن توفر هذا الرصيد العلمي لدى الباحث يجعله في موقف علمي أكثر تفهما ووعيا بما يدرس ، شكلا ومضمونا وتطورا .

(ب) ان كثيرا من الأساليب المنهجية للبحث التاريخي ، كالملاحظة العقلية كما ذهب ابن خلدون ، والمقارنة ، والتحقيب التاريخي ، أي تصنيف مراحل التاريخ وفق أسس علمية متنوعة ، والتحقيق التاريخي للمصادر ، واجراء المقابلات مع الرواة وحلة الثقافة الشعبية والتاريخ الشفاهي الذي لم يسجل بعد ، كلها أدوات واجراءات تعلي من شأن رصيد صدق هذه الثقافة كمصدر للمعلومات .

اهم المصادر والحواشي:

- (١) عبدالباسط عبدالمعطي، الوعي التنموي العربي، ممارسة بحثية، معهد الانماء العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.
- (٢) الجمعية العربية لعلم الاجتماع، ومركز دراسات الوحدة العربية، ندوة «نحو علم اجتماع عربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٦. وأيضا للمركز العربي للبحوث والدراسات والتوثيق (القاهرة) والمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ندوة «إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي»، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٤.
- (٣) المصدر السابق.
- (٤) إدوار كار، ماهو التاريخ؟، ترجمة ماهر كيالي وبيار عقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٦، ص ١٨-١٠، ص ٦١.
- هذا وقد أُلح على هذه النقطة عدد من الباحثين الجادين في التاريخ، في أعمال منشورة لهم منها:
- عبدالله العروى، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة بيروت، ١٩٧٣.
- عاصم الدسوقي «نحو منهج كتابة تاريخ مصر الاجتماعي»، ندوة مجلة فكر، وموضوعها «إشكالية الكتابة التاريخية»، القاهرة، أبريل ١٩٨٦.
- كما برز اهتمام بهذا في ندوة الثقافة الشعبية في الوطن التي عقدها مهرجان قابس الدولي بتونس بالتعاون مع الجمعية العربية لعلم الاجتماع، خلال الفترة من ١١ - ١٣ يوليو ١٩٨٦.
- (٥) يان فانسينا، المأثورات الشفاهية، ترجمة وتقديم أحمد مرسي، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨١، ص ٣٠، ص ٨٢.
- (٦) المصدر السابق، ص ٥٢.
- (٧) فاروق مصطفى اسماعيل، الانثروبولوجيا الثقافية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٤، ص ١٠١-١١٠.
- (٨) المصدر السابق، ص ١٠٢-١٠٣.
- (٩) HARRES, M., "HISTORY AND IDEOLOGICAL SIGNIFFICANCE OF THE SEPARATION OF SOCIAL AND CULTURAL ANTHROPOLOGY "IN BEYOND THE MYTHS OF CULTURAL, ed. Iy Ross, E. ACADEMIC PRESS. LONDON, 1980, pp. 391 - 407.

ibid, p. 399. (١٠)

SPRADLEY, J., "FOUNDATION OF CULTURAL KNOWLEDGE" in (١١)
CULTURE AND COGNITION, Ed by : SPRADLEY, J; CHANDLER
PUBLICATION COMPANY, LONDON, 1972, pp. 3-38.

(١٢) الطاهر ليب «هل هناك ثقافة شعبية - فرضيات للبحث»، دراسة قدمت الى ندوة الثقافة الشعبية في المجتمع العربي، مهرجان قابس الدولي، بالتعاون مع الجمعية العربية لعلم الاجتماع، قابس تونس - ١١ - ١٣ يوليو ١٩٨٦ م.

(١٣) عباس الجراري، «المبدع بين الفردية والجماعية»، مجلة المأثورات الشعبية، مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية، الدوحة - قطر، السنة الأولى، العدد الثالث، يوليو ١٩٨٦، ص ص ٣٧ - ٤٢. وسيد حامد حريز لتحديد مفهوم الأدب الشعبي، المصدر السابق، ص ص ٢٨ - ٣٤.

(١٤) عباس الجراري، المصدر المذكور، ص ٣٨.

(١٥) الطاهر ليب، مصدر مذكور، ص ص ٣ - ٧.

(١٦) المصدر السابق، الموضع نفسه.

(١٧) محمد الجوهري، علم الفولكلور، ج ١، دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٨، ص ص ٣٦ - ٥٣، ومن أمثلة بعض هذه الترميمات التي أودت توضيح معنى الفولكلور ما ذهب إليه فرانسيس بوتر F. Botter حين ذهب إلى أن الفولكلور هو نتاج آلاف السنين من التخلف العلمي والثقافي. وتوضيح روبرت ردفيلد لمعنى الشعبي بقوله أنه يشمل الفلاحين والأجلاف الذين لا يعتمدون على المدنية اعتيادا كاملا. انظر أحمد مرسي، مقدمة في الفولكلور، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨١، ص ٦٧، ص ١٠٠.

(١٨) هاني العماد، «في التراث الشعبي وإشكالية تصنيفه»، مجلة المأثورات الشعبية، مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية، السنة الأولى، العدد الثاني، ابريل ١٩٨٦، ص ص ٣٨ - ٤٩. وقد اتفق على هذا المضمون للثقافة الشعبية أيضا كل من محمد الجوهري، مصدر مذكور، ص ص ٥٦ - ٦١.

(١٩) في هذا الصدد ينحسب ابن منظور إلى أن الوعي هو حفظ القلب الشيء وفهمه واستيعابه وقبوله والتمسك به والعمل من أجله. ويشمل الوعي عنده العقيدة والفكر والمحسوسات.

LICHIMAN, R; "SOCIAL REALITY AND CONSOUSNESS" in D. (٢٠)
COLFAX & J. ROACH, (eds) RADICAL SOCIOLOGY, BASIC BOOKS.
N. Y. 1971, PP. 149 - 170

أيضا: ف. أ. فومينا، الوعي الاجتماعي، ترجمة فؤاد المرعي، دار القجر، حلب، د. ت، ص ص ١٣ - ٢٠.

(٢١) عبدالله المروى، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٣، ص ٢٠ وما بعدها.

وأيضاً: عبدالله العروى، ثقافتنا في ضوء التاريخ: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٣.

(٢٢) بان فانسينا، مصدر مذكور، ص ٢٨٦.

(٢٣) محمد الجوهري، مصدر مذكور، ص ٧٦.

(٢٤) عبدالباسط عبدالمعطي، صراع القيم وآثاره في بناء الأسرة ووظائفها، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٦٩.

(٢٥) نقلا عن محمد الجوهري، مصدر مذكور، ص ٣٠١.

(٢٦) أحمد باقر، «بيت سيادي»- من المعالم التراثية الخليجية»، مجلة المأثورات الشعبية. مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية، السنة الأولى، العدد الثالث، يوليو ١٩٨٦، ص ص ٧٣-٧٨.

وأيضاً: حامد هبار، التنشئة الاجتماعية في قرية مصرية- سلوا محافظة أسوان، ترجمة عبدالباسط عبدالمعطي وآخرون، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٧.

(٢٧) صلاح المبيدي، «أدوات وآلات أصحاب الحرف في العصر العباسي»، مجلة المأثورات الشعبية، مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية، السنة الأولى، العدد الثالث، يوليو ١٩٨٦، ص ص ٨٠-٨٩. وأكد هذه الفكرة أيضاً روبرت تابلور في عمله الكلاسيكي الموسوم الطرائق الثقافية: انظر:

Taylor, R. : Cultural Ways, Third Ed. Allyn and Bacon, Inc., Boston, 1926, pp. 93- 98.

(٢٨) حامد هبار، مصدر مذكور.

(٢٩) حمود المودي، التراث الشعبي وعلاقته بالتنمية في البلاد النامية، دراسة تطبيقية عن المجتمع اليمني، عالم الكتب، صنعاء، (١٩٨١)، ص ص ١٥٧-١٥٨.

(٣٠) فانسينا، مصدر مذكور، ص ص ٢٨٨-٢٨٩، وقد اعتمدنا على تعريفاته والميكل الأساسي لتصنيفه وأضافنا بعض الأمثلة التوضيحية من الواقع العربي.

(٣١) لقد حفلت الشعارات والمناجات التي أطلقها الطلبة المصريون عام ١٩٧٧ بمضامين تنفيذ في تفهم الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية. فالهتاف القائل «همه يلبسوا آخر موضة واحنا نسكن حشرة في أوضة (غرفة)». يثير تساؤلات حول قضية السكن في مصر كمطلب لفئات واسعة، كما يمسك خلل بعض الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية. ولقد حدث الشيء نفسه في مظاهرات الطلاب بعد محاكمة الطيران الشهيرة في أعقاب نكسة ١٩٦٧.

(٣٢) عبدالباسط عبدالمعطي، «النل الشعبي وتشكيل وعي الفلاح في مصر العثمانية»، ندوة الثقافة الشعبية في الوطن العربي، مصر مذكور.

(٣٣) فانسينا، مصدر مذكور، ص ص ٢٩٤-٣٠٠.

- (٣٤) سيد حامد حريز، مصدر مذكور، للوضع نفسه.
- (٣٥) فانسينا، مصدر مذكور، ص ص ٢٩٤-٢٩٥.
- (٣٦) المصدر السابق، ص ص ٣٠٤، وأيضا: نبيلة ابراهيم، قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية، دار العودة، بيروت، ١٩٧٤، مواضع متفرقة.
- (٣٧) علي فهمي، «السيرة الشعبية والتاريخ في مصر - الحلم والواقع»، ندوة الثقافة الشعبية في الوطن العربي، مصدر مذكور.
- (٣٨) شوقي هيدالحكيم، السير والملاحم الشعبية العربية، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٤، ص ص ١٢-٥.
- (٣٩) المصدر السابق، ص ٦٠.
- (٤٠) محمد الأسعد، «تأملات في الذاكرة الشعبية»، مجلة المأثورات الشعبية، مصدر مذكور، يوليو ١٩٨٦، ص ص ١٣١-٨١٣٧.
- (٤١) يتفق علي هذا كل من: محمد الجوهري، مصدر مذكور، ص ٢٣٠، وفانسينا، مصدر مذكور، ص ٤٨، ٣٢٠، ٣٤٦.
- (٤٢) محمد الجوهري، المصدر السابق، ٣١٩.
- (٤٣) فانسينا، المصدر المذكور، ص ١٥٥، وما بعدها.
- (٤٤) المصدر السابق، ص ص ٢٥٧-٢٥٨.
- (٤٥) محمد الجوهري، المصدر المذكور، ص ٢١٨.
- (٤٦) المصدر السابق، ص ص ٤٥٢-٤٧٠.
- (٤٧) فانسينا، المصدر المذكور، ص ص ٣٤٧-٣٤٩.

البلاغة العربية بين القصور والتقصور دراسة في النشأة والتطور

الاستاذ الدكتور توفيق الفيل

استاذ بقسم اللغة العربية

يعد علم البلاغة من حيث النشأة متأخراً عن غيره من علوم العربية الأخرى، ذلك لأنه علم كمال في اللسان، ولم تكن الحاجة تقتضيه كما اقتضت غيره من العلوم الأخرى. فقد سبقه في النشأة بعض علوم اللغة، كتلك التي يحتاج إليها في تحقيق الصحة اللغوية كعلم النحو مثلاً. فمن المعروف في نشأة هذا العلم أن بعض الخلفاء لاحظ أن اللحن قد بدأ يشيع لاختلاط العرب بغيرهم من الشعوب التي دخلت الإسلام، وتعلمت لغته، وحاولت أن تتخذ منها لساناً.

وقد روى أن الامام علياً - كرم الله وجهه - أمر أبا الأسود الدؤلي بأن يضع بعض القواعد التي تحفظ الألسنة من الخطأ - وبخاصة في كتاب الله - ويقال إن أبا الأسود وضع بعض الأبواب في علم النحو، ثم توالى الأمر بعد ذلك.

لكن علم البلاغة لا تنحصر وظيفته في الصحة اللغوية، ومن هنا تأخر في النشأة، صحيح أن أبا بكر - رضي الله عنه - صحح للرجل عبارته حين قال له: لا عافاك الله، وقال: قل لا، وعافاك الله. وذلك التصويب مما يدخل في صميم البلاغة، وفي باب الفصل والوصل. وقد ذكر لنا الجاحظ هذا في البيان والتبيين فقال: «ومر رجل بأبي بكر ومعه ثوب، فقال: أنبيع الثوب؟ فقال: لا عافاك الله، فقال أبو بكر - رضي الله عنه: لقد علمتم لو كنتم تعلمون. قل: لا، وعافاك الله»^(١) كما روى الجاحظ نقلاً عن الفارسي، أن البلاغة معرفة الفصل من الوصل^(٢) لكن ذلك لا يعني أن البلاغة كانت أسبق من غيرها في النشأة، ووضع الأصول العلمية.

وليس معنى ذلك أن البلاغة لا تتمتع بما تتمتع به علوم العربية الأخرى من المنزلة،

لكن الحاجة الى الصحة تكون أسبق من الحاجة الى التنوع في طرق الأداء ، والسمو بالعبارة التي تعبر عن المعني ، وغير ذلك من الأمور التي تهتم بها البلاغة من حسن الدلالة ووضوحها .

إن بعض العبارات تأتي متناثرة هنا وهناك تتحدث عن البلاغة ، أو تتحدث عن قيمة البيان ومنزله ، أو تسوق حديثا عن البديع الذي اشتهرت به لغة العرب ، لكن لا يدل ذلك على أن أسس العلم وأصوله قد بدأت في الظهور . ومن هنا يمكننا أن نزعم أن البلاغة نشأت متأخرة عن غيرها ، إذ لم تكن الحاجة قد دعت إلى ظهور هذا العلم الكلمي في اللسان ، كما لم تكن الدواعي الأخرى التي اقتضت التمييز بين قول وآخر ، قد بدأت تفرض نفسها على العقول والأذواق . وذلك ما حدث بعد أن ثار الجدل حول قضية الإعجاز في القرآن الكريم التي كانت أهم الأمور التي دفعت إلى البحث في البلاغة وتحديد مسائلها ، ومناقشة قضاياها ، فقد كان من بين الآراء في قضية الإعجاز أن القرآن معجز ببلاغته ونظمه .

ويضاف إلى ذلك أن البلاغة تصنف مباحثها بالدقة ، وهي تحتاج إلى غيرها من العلوم وبخاصة تلك التي تتوقف عليها الصحة ، وتبين الآفاق التي يمكن أن تتوفر لصحة العبارة ، وعلى سبيل المثال لا يمكن ان نحيط بمثل قضية الفصل والوصل ، تلك التي قيل إن معرفة البلاغة تتوقف عليها ما لم نعرف مواضع الجمل ، وصلة بعضها ببعض ، كما لا يمكننا أن نعرف المقدم من المتأخر ، والمحذوف والمذكور ، ما لم نعرف مواقع الجملة .

وابن خلدون يحددنا عن نشأة علم البيان (٣) ، فيقول : «علم البيان هذا علم حادث في الملة ، بعد علم العربية واللغة ، وهو من العلوم اللسانية ، لأنه متعلق بالألفاظ وما تفيده ، ويقصد بها الدلالة عليه من المعاني» . (٤)

كما أن ابن خلدون يحددنا عن مجال اهتمام علم البلاغة ، والقيمة التي يراها لهذا العلم في الأداء ، فهذا العلم هو الذي يعبر عن كلام العرب ، لأن كلام العرب عنده لا يتوقف عند مجرد الصحة اللغوية ، التي لا تحقق إلا مجرد الافادة ، وهي القدر الذي تحفقه علوم اللغة الأخرى . يقول ابن خلدون في ذلك : «إن من الأمور المكتشفة

بالواقعات المحتاجة إلى الدلالة، أحوال المخاطبين أو الفاعلين، وما يقتضيه حال الفعل، وهو محتاج للدلالة عليه؛ لأنه من تمام الإفادة، فإذا حصلت للمتكلم فقد بلغ غاية الافادة في كلامه، وإذا لم تشتمل على شيء منها، فليس من جنس كلام العرب، فان كلامهم بعد كمال الاعراب والابانة» (٥).

وهذه العبارة تسلمنا عند تحليلها إلى أمر له أهميته، هو أن كلام العرب لا يتوقف عند مجرد الصحة اللغوية - رغم أهميتها - فلا يكفي أن تتوفر للكلمات دلالتها المعجمية، بمعنى أن تكون معبرة عما وضعت له، ما لم تنقل إلى غير ذلك بطريق من الطرق التي أقرتها اللغة في النقل.

كما لا يكفي أن تتحقق للكلمات صحة وسلامة أبنيتها الصرفية والاشتقاقية، ومثل ذلك يقال في التراكيب وما تكون عليه، فليس يكفي أن تتحقق للتراكيب صحتها اللغوية، وتحقق قوانين النحو فيها لتكون ممثلة لكلام العرب في الصورة التي يقبلها ابن خلدون، لأن الفيلسوف العربي يرى الكلام محتاجاً بعد ذلك إلى التعبير عن دلالة أخرى. انه يحتاج إلى التعبير عن المقام الذي حدث فيه الخطاب، والتعبير عن حال المتكلم والمخاطب، وموضوع الخطاب، وهذا ما تضطلع به البلاغة، أو تلك هي الحلقة في الدراسة اللغوية التي يناط بعلم البلاغة القيام بها.

ولم يكن كلام ابن خلدون في حقيقة الأمر أول إشارة إلى أنواع الدلالة، ومستوى التعبير، فالحق أن البلاغيين قبل ابن خلدون قد أشاروا إلى هذه الحقيقة، وأكدوا أن اللفظ له دلالة، لكن هناك دلالة أخرى أبعد وأعمق لا يحققها اللفظ من حيث هو أصوات، ولا يفيدها التركيب بما له من المعاني المعجمية. ويحدثنا عبدالقاهر الجرجاني عن دلالات الكلام، ويجعلها على نوعين: نوع منها يمكن أن نصل إلى الغرض منه من اللفظ وحده، كأن نخبر عن خروج محمد على الحقيقة فنقول: «خرج محمد»، لكن هناك دلالة ثانية لا يدل عليها اللفظ. يقول عبدالقاهر: «الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن زيد مثلاً بالخروج على الحقيقة فقلت: خرج زيد، وبالاتفاق عن عمرو فقلت: عمرو منطلق، وعلى هذا القياس.

وضرب آخر أنت لا تصل منه الى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها الى الغرض (٦) ويجعل عبدالقاهر مدار ذلك على الكناية، والاستعارة، والتمثيل، فحين نسلك طريق التعبير بواحد من هذه الأمور، لا نقصد الدلالة الأولى المباشرة التي يعطيها اللفظ، والتي تفهم من معناه المعجمي. فاذا قلنا مثلاً: شمر عن ساعده، فمن المؤكد أننا لا نريد ما تعنيه هذه الكلمات من حيث الظاهر، لكننا نريد أنه أخذ يعمل بهمة ونشاط، وي بذل الجهد سخياً من أجل انجاز ما وكل اليه، وقد توصلنا الى هذه الدلالة من خلال المعنى الأصلي لهذا التعبير، إذ أن من يقدم على عمل من الأعمال يتصف بمثل هذه الصفة، وكذلك اذا قرأنا قول الشاعر يتحدث عن امرأة قتل زوجها:

تركت لها من زوجها عدد الحصى

فهو لا يريد أنه بقتل الزوج قد جعلها تعد الحصى، بل كان بذلك يكنى عن الحيرة التي تركها عليها لا تدري من أمرها شيئاً، ويمكن أن يتحقق هذا في كل مثال من أمثلة الكناية. وحين نقرأ قول ابن هرمة الشاعر الأموي، وهو يتحدث عن أولئك الذين يتحدثون عن حماية الذمار، والدفاع عن الحرم والديار، ثم لا يفعلون شيئاً، فيقول:

رأيتمكم تبذون للحرب عدة ولا يمنع الأسلاب منكم مقاتل
فأنتم كمثّل النخل يشرع شوكة ولا يمنع الخراف ما هو حامل

يمثل بهذا القول حالة بأخرى، ولا يريد ما يدل عليه ظاهر الألفاظ، بل يريد شيئاً آخر يدل عليه المعنى الأول، يسمى المعنى الثاني، وهذا المعنى الثاني يدل على الغرض. وحين قال الخليفة لعامله، بلغني أنك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى، لم يكن يريد أنه يقوم بهذا الفعل، بل أراد أنه يتأخر في أمر البيعة، ويختلف عزمه في الفعل وتركه، وبعد أن يسوق عبدالقاهر الأمثلة، يلخص القضية بقوله: «وإذا قد عرفت هذه الجملة، فما هنا عبارة مختصرة، هي أن تقول: المعنى، ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ، والذي تصل اليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من

اللفظ معنى ، ثم يفضي بك ذلك المعنى الى معنى آخر ، كالذي فسرت لك ، ويمكن تصور هذه القضية على هذا النحو :



وتجدر الإشارة هنا الى أمرين : الأول : أن عبدالقاهر يوجه اهتمامه الى دلالة المعنى على المعنى ، وأن المراد عند العلماء حين يتحدثون عن دلالة اللفظ على المعنى ، دلالة المعنى الأول على المعنى الثاني . فهم لا يريدون بقولهم : « لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسابق معناه لفظه ، ولفظه معناه ، ولا يكون لفظه أسبق الى سمعك من معناه الى قلبك ، وقولهم يدخل في القلوب بلا استئذان ، فهذا مما لا يشك العاقل في أنه يرجع الى دلالة المعنى على المعنى ، وأنه لا يتصور أن يراد به دلالة اللفظ على معناه الذي وضع له في اللغة » . (٧)

ولا يكتفي عبدالقاهر بهذا التوضيح ، بل يزيد في تجلية الفكرة ، وإزالة أي غموض حولها ، فيقول : « وإذا كان الأمر كذلك علم علم الضرورة أن مصرف ذلك الى دلالات المعاني على المعاني ، وأنهم أرادوا أن من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول الذي تجعله دليلا على المعنى الثاني ، ووسيطا بينك وبينه متمكنا في دلالاته ، مستقلا بوساطته ، يسفر بينك وبينه أحسن سفارة ، ويشير لك آيين إشارة ، حتى يخيل اليك أنك فهمته من حاق اللفظ ، وذلك لقلة الكلفة فيه عليك ، وسرعة وصوله اليك » . (٨)

الثاني أن عبدالقاهر لا يريد باللفظ ، اللفظ المفرد ، بل ذلك الذي يتنظم مع غيره في سياق ، لأن الأخير هو مناط البلاغة عنده ، وبالتراكيب يكون التفاوت والتفاضل بين

كلام وكلام، وأسلوب وأسلوب. إن ميزة الكلام عنده لا تظهر فيه من حيث هو أصوات وحروف، بل يتم ذلك عندما يتم نظمها على نحو خاص، ويعتمد بها إلى وجه من التركيب دون وجه. (٩)

ويعالج السكاكي أيضا مستوى المعنى في الكلام، وهو يذكر لنا أن اللغة غاية نفعية، لا تتطلب من الألفاظ سوى دلالتها الوضعية، كما أنها لا تقتضي منها غير مجرد النظم الذي يمكنها من إفادة المعنى الأساسي. كما أن اللغة غاية أخرى أوسع مدى، وأرحب أفقا من المعنى السابق، وتلك الغاية لا يمكن أن تتحقق ما لم يتوفر للكلام مواصفات خاصة، ويتوخى بالألفاظ أوضاعا تفيد دلالات ومعاني لا تتوفر لها في وضعها الأول. يقول السكاكي في تعريفه لعلم المعاني: «انه العلم الذي يتبع خواص تراكيب الكلام في الافادة وما يتصل بها من الاستحسان، وذلك ليطبق الكلام مقتضى الحال»، والتراكيب التي يقصدها هي التراكيب التي تصدر عن البليغ، الذي له فضل تمييز. وهو لا يعتمد بالتراكيب التي تصدر عن سواء، لأن الأخيرة لا قيمة لها في البلاغة، ثم يمضي إلى بيان مستوى المعنى أو ما يتطلبه مقتضى الحال، الذي لا يحتاج في بعض الأوقات في تأديته «إلى مزيد من دلالات وضعية، وألفاظ كيف كانت، ونظم لها لمجرد التأليف بينها يجرحها عن حكم النعيق، وهو الذي سميناه في النحو أصل المعنى، وزلنائه هنا منزلة أصوات الحيوانات، وأخرى تقتضي ما تفقر في تأديته إلى مزيد» (١٠).

ونخلص مما سبق إلى أن علم البلاغة، قد تأخر في النشأة عن غيره من علوم العربية، وذلك لحاجته إلى هذه العلوم، التي تعد بمثابة متطلبات ضرورية لتحقيقه، فلا يمكن أن نطلب من الكلام دلالة أوسع من دلالاته الوضعية، قبل أن تتحقق هذه الدلالة لسبب ما، كخطأ في الاستخدام، أو وضع لفظ في غير موضعه، أو التعبير به عن غير معناه، أو نحو ذلك مما يخل بالفصاحة على نحو ما قرر علماء البلاغة (١١).

كما أن المناخ الثقافي لم يكن قد اكتمل، وجدّ فيه من القضايا ما يستدعي ظهور هذا العلم على نحو ما ظهر بعد ذلك من الجدل حول قضية الإعجاز في القرآن الكريم.

وقد أشار ابن خلدون إلى أمر له أهميته في نشأة البلاغة، وعلم المعاني والبيان من بين علومها بصفة خاصة. فقد ذكر أن هذين العلمين، أو القسمين يحتاجان إلى عمق

النظر، وذلك لدقة مباحثها، وذلك لا يتوفر إلا بالحضارة والعمران.. . انهما يحتاجان إلى تعمق الحضارة واستقرارها، وقد علل ابن خلدون لسبق المشاركة في هذين العلمين لأهل الأندلس، واتساع أهل الأندلس في البديع، لأن البديع لا يحتاج إلى ما يحتاج إليه المعاني والبيان. ان المشاركة أرسخ قدما في الحضارة، لهذا كانوا أقدر على تحقيق المعاني، والتعمق في مسائله على نحو لم يكن ليتاح إلى غيرهم.

وحتى نهاية القرن الثالث الهجري، وهي الفترة التي وصلت فيها مجموعة العلوم العربية - غير البلاغة - إلى درجة كبيرة من النضج، وتم التأليف في النحو والمعاجم وغيرها من العلوم، كانت البلاغة لا تزال مسائل متفرقة، تكاد تكون نتاجا للذوق الفردي، والاجتهاد الشخصي، فالجاحظ (ت ٢٥٥) لم تكن مسائل البلاغة أو حتى مفهومها واضحا عنده. فلا يزال البديع مثلا يندرج تحت معناه اللغوي، الذي يعني الطريف والجديد (١٢)، ونجد خلطاً بين الاستعارة والمجاز المرسل. وابن المعتز، صاحب كتاب (البديع) (ت ٢٩٦) لا يقدم مفهومها واضحا لما أطلق عليه البديع، ولا يزال يسائر الاتجاه الذي كان عند الجاحظ، فالاستعارة من البديع، وحسن التشبيه من البديع، وهذا يعني أن مفهوم البديع عنده لا يخرج عن المعنى اللغوي، أي الطريف والجديد. وقبل ابن المعتز نجد المصطلح عند ابن قتيبة (ت ٢٧٦) غير محدد.

وهكذا ينتهي القرن الثالث الهجري، ولا نجد اهتماما بعلم المعاني، أو حديثا في مسائله، اللهم إلا فيما يعرضه النحلة من مسائل جواز الحذف، أو التقديم والتأخير أو نحو ذلك. وقد أكثر سيويو من الحديث عن الحذف، كما بين ما يمكن أن يحذف، وربما أشار إلى شيء من بلاغته، لكن سيويو كان معنيا بالنحو، مما جعل مباحثه تصبغ بصبغته. (١٣)



وفي القرن الرابع الهجري، يظهر القاضي علي بن عبدالعزيز الجرجاني (ت ٣٦٦) صاحب كتاب (الوساطة بين المتنبي وخصومه). ويتناول في كتابه بعض مسائل البلاغة، ونجد عنده لأول مرة تحديدا علميا واضحا لبعض مسائل البيان، لكن هذه المسائل لم تكن الأساس الذي أقام كتابه من أجله، لأن الكتاب كما هو معروف كان

محاولة منه لانصاف المتنبى من خصومه وأنصاره على السواء، فقد بالغ الخصوم في مؤاخذته، وسلبوه كل فضل، وبالعكس الأنصار في مدحه، ونسبوا إليه كل فضل، ولهذا جاءت الوساطة لتحكم بين الطرفين.

ولما كانت بعض مسائل البيان عما عده الخصوم من العيوب كان لا بد للقاضي من تناوئها، فإذا كان الخصوم قد سلكوا أبا الطيب مع الشعراء الذين غالوا في استخدامها وأخفقوا في بناء صورها، فإنه يتعين على القاضي بيان الاستعارة، والفرق بينها وبين غيرها من فنون البيان، والأمور التي تحسن بها، يقول القاضي: «إنما الاستعارة ما اكتفى فيها بالاسم المستعار عن الأصل، ونقلت العبارة فجعلت مكان غيرها، وملاكها تقريب الشبه، ومناسبة المستعار له للمستعار منه، وامتزاج اللفظ بالمعنى، حتى لا يوجد بينها منافرة، ولا يتبين في أحدهما اعراض عن الآخر» (١٤) كما يبين ما يحدث للناس من اللبس، والخلط بين الفنون البيانية المختلفة، فيجعلون من الاستعارة ما ليس منها. يقول: «وربما جاء من هذا الباب ما يظنه الناس استعارة، وهو تشبيه أو مثل، فقد رأيت بعض أهل الأدب ذكر أنواعا من الاستعارة عد فيها قول أبي نواس:

والحب ظهر أنت راجبه فإذا صرفت عنانه انصرفا
ولست أرى هذا وما أشبهه استعارة، وإنما معنى البيت أن الحب مثل ظهر، أو الحب كظهر تدبره كيف شئت إذا ملكت عنانه، فهو إما ضرب مثل، أو تشبيه شيء بشيء» (١٥). وحين يعتمد القاضي الجرجاني إلى تفسير بعض الاستعارات التي اتهم بأنه غالى فيها، وتجاوز الحد المقبول، نرى القاضي يحيل قضية قبول الاستعارة أوردها إلى قبول النفس لها، أو نفورها منها، فإذا كان الأدب ينبثق من النفس إلى النفس، فإن ما تقبله النفس يكون مقبولا وما ترده يكون مردودا، حتى وإن جاءت على مثال ما جاء عن العرب.

وما يعد للقاضي في مجال البحث البلاغي فصله للمخلاف الذي نشأ حول بناء بعض الصور الاستعارية التي يجسم فيها المنشئ المعنويات على نحو ما فعل أبو تمام ومن بعده أبو الطيب المتنبى، فقد ذهب القاضي إلى أن العبرة ليست بعد الاستخدام أو قربه، وليس - كما فهم بعض النقاد - الاغراق في تجسيم المعنويات، لأن مثل ذلك قد حدث

من قدامى الشعراء، ولم يعد عيباً يوجه إلى شعرهم، بل العلة تكمن في عدم توطئة الأسلوب، وتبنيته لتقبل الصورة المجازية.

وعلى الجملة كان القاضي الجرجاني أول من وضع للاستعارة تحديداً علمياً دقيقاً، وأشار إلى ما يحسن منها وما لا يحسن، كما أشار إلى أن لغة الشعر تميل إلى التوسع ولا بد أن يكون فيها شيء من التسامح، لأن بناءها على التحقيق يفسد الشعر ويذهب بروفقه، لكنه على الرغم من هذا الجهد الذي يحسب له لم يتطرق إلى كثير من مسائل علم المعاني، وبقيت جهوده في نطاق الجزئيات، وتتناول مسائل متفرقة.

وأذا ألقينا نظرة على علماء القرن الرابع، نجد أكثرهم تناولا لمسائل البلاغة، صاحب كتاب (سر الصناعتين)، لكن أبا هلال لم يتجاوز نطاق البيان والبدیع، كما أن أبا هلال كان ناقداً يحاول بيان وجوه الحسن أو القبح في الكلام معتمداً على بعض الأسس التي وضحت في علم البلاغة.

كما نجد من علماء القرن الرابع الذين كان لهم إسهامهم في نمو علم البلاغة، وبخاصة ما يتعلق بمسائل البيان، أبو الحسن الرماني (ت ٣٨٦هـ) خطيب أهل السنة وإمامهم، والذي كان يمثل بين أهل السنة، ما يمثلُه الجاحظ في طائفة المعتزلة. لقد كان الرماني معنياً بالبحث في إعجاز القرآن الكريم، وفي رسالته التي وضعها لذلك، والتي سمها (النكت في إعجاز القرآن)، تحدث عن التشبيه، وأقسامه، والدور الذي يراد منه. ويعد جهد الرماني خطوة لها قيمتها في نمو علم البيان ووضوح مسأله.



وفي النصف الثاني من القرن الخامس، يتقدم البحث البلاغي خطوات على يد ابن سنان الخفاجي (٤٦٦ هـ)، ففي كتابه (سر الفصاحة) نجد إشارات جمالية، على نحو ما نرى في حديثه عن التناسب^(١٦)، وإرجاع بعض أبواب البديع إليه، مثل (الترصيع والجناس، والسجع، والازدواج). كما نجد له حديثاً عن الحسن من الاستعارة والقيح منها، لكننا لا نجد في الكتاب التفاتاً إلى علم المعاني^(١٧). كما أن بعض المصطلحات لم تأخذ شكلها النهائي. (١٨)



عبدالقاهر والحديث عن المعاني

وإذا كان العلماء الذين تناولوا بعض مسائل البلاغة لم ينظروا إلى ما أطلق عليه - فيما بعد - علم المعاني . فإن عبدالقاهر الجرجاني (٤٧١ هـ) يعد المؤسس الأول لهذا العلم ، وواضع أصوله ومفصل القول في كثير من قضاياها . والحق أن جهود عبدالقاهر لا تقف عند تأسيس علم المعاني الذي قام به في كتابه (دلائل الإعجاز) إذ اكتمل علم البيان على يديه في كتابه (أسرار البلاغة) ، فقد تناول عبدالقاهر في الكتاب الأخير مسائل علم البيان ، والتي استقرت في التشبيه والتمثيل والاستعارة والكناية . وكما هو معروف يجعل التشبيه والتمثيل والاستعارة أصولاً يرجع إليها أكثر محاسن الكلام ، أنها كما يقول : «أقطاب تدور عليها المعاني في متصرفاتها ، وأقطار تحيط بها من جهاتها» (١٩) . ولما كانت هذه الأبواب من علم البيان بهذه الأهمية عنده ، فصل القول فيها وبين ما بينها من الشبه والاختلاف ، كما بين التفاوت الذي يحدث للمعنى من جهة إثباته حين يصور عن طريق هذه الأداة أو تلك .

لقد وضع عبدالقاهر في كتابه (أسرار البلاغة) نظرية علم البيان ، وقد أحكم في هذا الكتاب الربط بين المعاني والبيان ، وجعل السياق ينتظمها ، وأكد على أن البلاغة لا تكون في تلك الوسيلة أو تلك مجردة من سياقها ، ومعزولة عن غيرها ، بل تتحقق البلاغة حين تتناغم الأدوات ، وتنسجم وتعبر عن المعنى الذي يريد البليغ التعبير عنه . وحتى يزيد الأمر وضوحاً قدم نظريته في النظم ، وأفرد لبيان النظم والتطبيق عليه كتابه (دلائل الإعجاز) الذي يعد أول تأصيل لنظرية المعاني ، أو ما عرف بعد ذلك بعلم المعاني .

ومن العسير أن يحيط مثل هذا العرض بالجهد الذي قام به عبدالقاهر في كتابه ، وأقام به كيان علم البلاغة ، مما يرد زعم أحد الباحثين بأن عبدالقاهر لا يعد من البلاغيين إذا كانت البلاغة عند هؤلاء دراسة الأسلوب ، لأن عبدالقاهر - حسب زعمهم - «بناوى هذا الاتجاه ، ويسير في اتجاه مصاد لاتجاه سير البلاغة ، ذلك لأن البلاغة تفرض أن الأديب لديه ما يقول ، وهي توقفه على الوسائل الجيدة التي تمكنه من

القول على نحو مخصوص معجب بديع يستطيع به الإبانة والتأثير» (٢٠). ان «نظرية النظم» بالأسس التي بينها عبدالقاهر، والتطبيقات المتنوعة عليها، والتأكيد على أن البلاغة لا تتعلق بهذه الوسيلة الفنية أو تلك، وإنما ترتبط بالكلام، ومدى تأديته للغرض الذي سيق له ليست الا دراسة للأسلوب.

لقد وقف عبدالقاهر بشدة أمام أولئك الذين ظنوا أن معرفتهم بأوضاع اللغة، ودلالة الألفاظ تكفيهم في معرفة الأدب، فكل من عرف مواضع الخبر عندهم ووقف على الأمر والنهي تم له ما أراد، فاليان ليس على هذا النحو الضيق، لأنه لا يقف عند مجرد الافهام، ولهذا جعل البلاغة والفصاحة لا تقف عند اللفظ، لأنها عنده - حسن الدلالة وتامها في كل ما له دلالة، وتصويرها على نحو يستهوي النفس، ويستولي على القلب، وذلك لا يتم الا بتناول المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته، واختيار اللفظ الذي هو أخص به، وأشرف عنه، وأتم له، وأحرى بأن يكسبه نبلا، ويظهر فيه مزية» (٢١) لكن اللفظين لا يوجد بينهما تفاضل في دلالتها على ما وضعنا له من معنى، ولا يتم هذا التفاضل إلا حين ينتظمها سياق: «وهل يقع في وهم - وان جهد - أن تفاضل الكلمتان المفردتان من غير أن ينظر الى مكان تقعا فيه، من التأليف والنظم، بأكثر من أن تكون هذه مألوفة مستعملة، وتلك غريبة وحشية، أو أن تكون حروف هذه أخف، وامتزاجها أحسن؟ وعما يكيد اللسان أبعد؟ وهل تجد أحدا يقول: هذه اللفظة فصيحة، الا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملاءمة معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها، وهل قالوا: لفظة متمكنة، ومقبولة، وفي خلافه قلقة ونابية ومستكرهة، الا وغرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناها، وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم، وأن الأولى لم تلتق بالثانية في معناها، وأن السابقة لم تصلح أن تكون لفظا للثالية في مؤداها؟» (٢٢)

ويمضي عبدالقاهر في التطبيق على ذلك من خلال العديد من الأمثلة التي تكشف عن مراده، وينتهي الى القول: «فقد اتضح اذن اتضاحا لا يقبل للشك مجالا، أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة اللفظة لمعنى التي تليها، أو ما أشبه

ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ» (٢٣).

ان دراسة عبدالقاهر لمواقع الألفاظ، والربط بينها وبين المعاني والأغراض التي جاءت لتعبر عنها، ودراسته للتقديم والتأخير، والحذف والذكر وبيان ما يكون للحذف من القيمة في إحكام الأسلوب وقوته، ودراسته للأدوات وما بنى منها من فروق والوضع الذي يحسن أن تستخدم فيه تلك الأداة ويقبح استعمال غيرها، واعتداده بمثل هذه الدقائق في الحكم على بلاغة الكلام، وتأكيده على أن المزية لا تكون في الكلام لاستخدام هذه الوسيلة أو تلك، أو بعبارة أخرى اذا حسن الكلام لاستخدام وسيلة ما. فليس هذا الحسن لازم لهذه الوسيلة دائما، ولا هو واجب لها في نفسها من حيث هي على الإطلاق، ولكن هذه المزية: «تعرض بسبب الأغراض والمعاني التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض» (٢٤).

إن هذه الدراسة، تدفنا إلى القول بأن عبدالقاهر كان معنيا بدراسة الأسلوب، وأنه ينتقل بالبلاغة من الوقوف عند الألفاظ المفردة، وما يكون لها من دلالة إلى ما يتولد عنها من معان أخر عندما ينضم إليها غيرها، ويحدث بينها ربط، وتقوم بينها علاقات، بل ان الأسلوب لا ينسب لصاحبه عنده إلا بنوع من النظم. إن التباين بين الأقوال لا يكون بمجرد اللفظ، لأن الألفاظ «لا تفيد حتى تؤلف ضربا خاصا من التأليف، ويعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب. فلو أنك عمدت إلى بيت شعر، أو فصل نثر، فعددت كلماته عدا، كيف جاء واتفق، وأبطلت نضده ونظامه الذي عليه بني، وفيه أفرغ المعنى وأجرى، وغيّرت ترتيبه الذي بخصويته أفاد كما أفاد، وينسقه المخصوص أبان المراد، نحو أن تقول في:

«قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل»

«منزل قفا ذكرى من نبك حبيب»

أخرجته من كمال البيان إلى محال الهذيان، نعم وأسقطت نسبته من صاحبه، وقطعت الرحم بينه وبين منشئه، بل أحلت أن يكون له إضافة إلى قائل، ونسب يختص بمتكلم» (٢٥). ومعنى هذا أن ترتيب الكلام على نحو مخصوص، وتأليفه على طريقة بعينها، وإقامة العلاقات المختلفة بين مفرداته هي التي تحدد الإطار الفني الذي ينسب

اليه، وما اذا كان هذا الاطار شعرا، أو خطابة أو غيرهما. ووضع الكلام على هذا النحو هو الذي يجعله يتناسب لصاحبه، ويكشف عن شخص مبدع ومنشئه، وهذا الفهم يؤيد ما يذهب إليه النقاد المحدثون حين يقولون ان الأسلوب هو الرجل.

لقد كان عبدالقاهر الجرجاني يدرك قيمة العلم الذي يخوض غماره، والأهمية الكبرى التي يعلقها عليه في المهمة التي يسعى اليها، وهي بيان الاعجاز في الكتاب الكريم، وكيف أنه فاق كل كلام، وأعجز العرب الفصحاء، وأخرس ألسنتهم التي كانت لها القدرة الواسعة في البيان. كما كان عبدالقاهر يعاني من أهل زمانه الذين قعدت بهم المهمة عن بذل الجهد في هذا العلم. يقول في هذا: «نحن في زمان هو على ما هو عليه من احالة الأمور عن جهاتها، وتحويل الأشياء عن حالاتها، ونقل النفوس عن طبائعها، وقلب الخلائق المحمودة الى أصدادها، ودهر ليس للفضل وأهله لديه إلا الشر صرفا، والغيب بحتا، والا ما يَدْمَشُّ عقولهم. ويسلب معقولهم، حتى صار أعجز الناس رأيا عند الجميع - من كانت له همة في أن يستفيد علما، أو يزداد فهما، أو يكتشف فضلا» (٢٦) وإذا كان العلم بجميع صنوفه وأنواعه يحتل مكانة عالية في نفس عبدالقاهر، ويستحق أن يبذل في سبيل تحصيله كل شيء، وأنه لا يليق بعاقل أن يقلل من قدر علم، أو يحيط من شأنه، أو يثبط الهمم عن جمعه وتحصيله، فإن علم البلاغة عنده له المنزلة التي لا تدانيها منزلة. «فإنك لا ترى علما هو أرسخ أصلا، وأسبق فرعا، وأحل جنى، وأعذب وردا، وأكرم نتاجا، وأنور سراجا، من علم البيان» (٢٧)، وهذا العلم يستمد هذه القيمة من أنه أداة الكشف عن الحقائق والوسيلة التي تمكن المبدعين من التعبير عن عواطفهم وأفكارهم، فبدونه «لا ترى لسانا يحوك الوشى، ويصوغ الخي، ويلفظ الدر، وينث السحر»، وهو الذي يصور العلوم ويرزها في أحلى المعارض وأجملها، ولولا هذه العناية «لبقيت كامنة مستورة، ولما استبنت لها يد الدهر صورة، ولا استمر السرار بأهلتها، واستولى الخفاء على جملتها» (٢٨) لكن هذا العلم على الرغم من تلك الأهمية العظمى، والقيمة الكبيرة، قد وقع عليه ظلم كبير، واستهان بعض الناس بأمره، وهونوا من شأنه، وامتثلت نفوسهم بتلك الاعتقادات الرديئة، واستولى عليهم فيه جهل عظيم وخطأ فاحش (٢٩). فمن هؤلاء من ظن أنه لا يزيد عن طرق الدلالة الأخرى التي أشار إليها الجاحظ كالأشارة والخط والعقد (٣٠)

ثم يحشر البلاغة في أمور قليلة يمكن تحصيلها والوقوف عليها بأقل جهد، انها في نظر أولئك تتم لمن عرف أوضاع لغة من اللغات، وعرف المغزى من كل لفظة، ثم ساعده اللسان على النطق بها، وعلى تأدية أجراسها وحروفها، وأن كل من تم له هذا القدر فهو يتيقن في هذه اللغة. (٣١)

ان مثل هؤلاء تختلط عليهم المفاهيم، فلا يعرفون للفصاحة أو البلاغة معنى سوى الاطناب في القول، والتشديق بالعبارة، أليس الى مثل هذا ذهب سلامة موسى في كتابه (البلاغة العصرية) حين حمل على بلاغة العرب، وزعم أنها بلاغة الانفعال، واتهمها بالفصور، بل وزعم أنها السبب في تأخر الأمة، لأنها لا تساعد على تكوين الفكر أو تعمل على استقامته، وطالب في هذا الكتاب بالتخلي عنها واللجوء الى منطق اليونان لانتشال الأمة من وهدهتها. (٣٢)

وقد سار خلف سلامة موسى رهط من الدارسين آثروا السلامة، وخلدوا الى الراحة، ورددوا ما قال بغير حق، ولم يعودوا الى ما خلف البلاغيون من تراث عظيم، توصلوا فيه الى مجموعة من الحقائق والمفاهيم يقدر قيمتها الباحثون المنصفون الذين لم يُعمَّ عليهم الحقائق.

يقول أحد علماء اللغة البارزين: «إن علماء البلاغة قدموا للمعنى الدلالي فكرتين تعتبران من أنبل ما وصل اليه علم اللغة الحديث في بحثه عن المعنى الاجتماعي الدلالي، وأولى هاتين الفكرتين فكرة «المقال» والثانية فكرة «المقام»، وأنبل من ذلك أن علماء البلاغة ربطوا هاتين الفكرتين بعبارتين شهيرتين أصبحتا شعارا يهتف به كل ناظر في المعنى. العبارة الأولى قولهم: «لكل مقام مقال»، والعبارة الثانية: «لكل كلمة مع صاحبها مقام». فأما العبارة الأولى فتؤكد أن استخراج المعنى من المقال فحسب لا بد أن يشتمل على اغفال معيب لأهم عنصر من عناصر المعنى، وهو المقام أو الظرف الذي حدث فيه «المقال». وأما العبارة الثانية فتلخص الصلة بين ظاهرة «التضام» في اللغة العربية والمعنى اللغوي الدلالي الاجتماعي، ثم ينتهي الباحث الى القول: «فهاتان العبارتان مما خلفه البلاغيون في تراثهم الثمين تعتبران من نتائج المغامرات الفكرية في دراسة اللغة في الغرب الحديث»^(٣٣)، ونضيف الى ما ذكره الباحث ما قدمه علماء

البلاغة من ربط محكم بين حلقات الدراسات اللغوية، وما قرروه من أن كل علم من علوم اللغة يرتبط بالآخر ويسلم اليه، وبخاصة حين يتحدثون عن الثقافة التي يجب أن يكون عليها الناظر في الأدب. (٣٤)

وكان من أبرز البلاغيين الذين نهجوا نهج عبد القاهر، وكانوا امتدادا لمنهجه في دراسة البلاغة بوصفها دراسة تطبيقية تتخذ من الأدب موضوعا لها، وتبحث عن مواطن الجمال فيه من خلال ما أسماه عبد القاهر بالنظم صاحب كتاب الكشف، جار الله الزمخشري (٥٣٨ هـ). لقد كان جار الله أديبا يحسن النظم، ويستطيع الوقوف على موضع الجمال في الشعر، ولئن كان عبد القاهر الجرجاني يبذل كل جهوده من أجل أن يكشف عن بلاغة النظم في القرآن الكريم، ويوقف غيره على مواضع الإعجاز فيه، وكانت تلك الغاية هي محور دراسته. وقد عمد إلى إرساء الأصول ووضع المقدمات التي تسلم اليها، وصادف في سبيل ترسيخ هذه الأصول في أذهان الناس في وقته عنتا شديدا، ومشقة بالغة، واقتضاه ذلك أن يعيد القول في بعض المسائل ويزيد، ليدفع الجهل الذي سيطر على العقول ويزيل الغشاوة التي حجبت الرؤية عن العيون، إذا كان عبد القاهر قد فعل ذلك، فقد أمسك بطرف الخيط بعده جار الله، واتخذ من تفسيره للكتاب الكريم مجالا للتطبيق. ولهذا بنى تفسيره عليه، ولم يكن أحد من المفسرين قبله قد التفث إلى هذه الناحية التي تشكل الأساس في الإعجاز. وقد لاحظ ذلك ابن خلدن، وقدر الدور الذي قام به الزمخشري، وعرف له فضله وريادته في هذا الميدان، وبين أن كتابه كله مبني على أصول علم البيان (٣٥). ويقول: «وهو مبني على هذا الفن، وهو أصله». كما يبين أن تفاسير العلماء الذين سبقوا جار الله كانت غفلا منه، وظلت كذلك حتى جاء جار الله، وجبر ما فيها من النقص، يقول:

«وأكثر تفاسير المتقدمين غفل عنه، حتى ظهر جار الله الزمخشري، ووضع كتابه في التفسير، وتبع أي القرآن بأحكام هذا الفن بما يبدي البعض من اعجازه، فانفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير» (٣٦). وقد كان صنع الزمخشري حافزا لبعض العلماء، فصنع تصنيفا للعلم حتى يتمكن المدارس لكتاب الكشف من الإلمام بحقائق الإعجاز، ويصل إلى ما أراد جار الله الزمخشري، ومحدثنا يحيى بن حمزة العلوي عن السبب الذي دفعه إلى تأليف كتاب الطراز، فيقول: «ثم إن الباعث على تأليف هذا

الكتاب هو أن جاعة من الاخوان شرعوا علي في قراءة كتاب (الكشاف) تفسير الشيخ المحقق أستاذ المفسرين محمود بن عمر الزخشري، فانه أسسه على قواعد هذا العلم، فاتضح عند ذلك وجه الاعجاز من التنزيل، وعرف من أجله وجه التفرقة بين المستقيم والمعوج من التأويل، وتحققوا أنه لا سبيل الى الاطلاع على حقائق إعجاز القرآن إلا بادراكه، والوقوف على أسرار وأغواره. ومن أجل هذا الوجه كان متميزا عن سائر التفاسير، لأنني لم أعلم تفسيراً مؤسساً على علمي المعاني والبيان سواء، فسألني بعضهم أن أملي كتاباً يشتمل على التهذيب والتحقيق:

فالتهديب يرجع الى اللفظ، والتحقيق يرجع الى المعنى، اذ كان لا مندوحة لأحدهما عن الثاني^(٣٧). ويهمننا من عبارة العلوي، ومن قبله ما ذكره ابن خلدون وأقرار كل منهما بتميز كتاب الكشاف في بابه، بوصفه مؤسساً على أصول علمي المعاني والبيان، وهما العلمان اللذان يشكلان لحمه البلاغة. ولعل ما تجدر الإشارة إليه أن أحداً من البلاغيين الذين جاءوا بعد عبدالقاهر، لم يعمل على تنمية الاتجاه الذي راده الشيخ على نحو ما فعل الزخشري، بالإضافة إلى أن صاحب الكشاف قد أضاف إلى هذا الاتجاه.

ويرى أحد الباحثين المحدثين أن بلاغة الكشاف كانت نهاية لمرحلة متميزة في الدراسة البلاغية. فقد كانت امتداداً حقيقياً لدراسة عبدالقاهر، كما يرى الباحث أن هذا الاتجاه كان «في حاجة إلى كثير من الحوارين ينهضون لتثيسته وتمكينه وإتمامه حتى يكتمل بناءً متناقساً يمهّد سابقه للاحقه، لكن القدر لم يبيح لهذا العالم السني الا فتى من فتیان المعتزلة أنبتته أرضه، فهضم تراثه، وارتنى منهجه، ونسج على منواله، وأضاف لبنات في هذا البناء لا تختلف في نسقها ونوعها عما بدأه الأستاذ. ولو قدر لهذا الاتجاه أن تتأصل حلقاته لكان بين أيدينا منه الخير الكثير». (٣٨)

ولعل من أهم الأمور التي تلفت النظر في بلاغة الزخشري دراسته للمعاني والقول بصحتها أو تناقضها وأنواعها وأجناسها، وما يكون بين بعضها من التآخي، وقد كانت هذه الدراسة نتيجة نظرة شاملة للنص، وعدم الوقوف عند الجملة، مما يدحض المزاعم التي ذهب أصحابها إلى أن البلاغة العربية وقفت عند الجملة ولم تنظر وراء ذلك (٣٩)

كما يلفت النظر حديثه عن الفكرة ونموها وتصاعدها، ويبين «كيف تتولد المعاني بعضها من بعض، ويبقى بعضها لبعض، حتى كأن السابق منها بساط للاحقه، ووطاد للذكرة». (٤٠)

ويذكر للزخشي حديثه عن تأثير الكلام في النفس وما يكون له فيها من الأثر. والتأثير في النفس هو وظيفة الأدب كما نعرف، والإشارة إلى التأثير في النفس، والتعبير عنها مما نجده كثيراً عند الزخشي - صحيح كان عبدالقاهر يذكر ذلك، وينص عليه في مواضع من كتبه. لكننا نجده أيضاً عند جابر الله، الذي قلنا إنه يسير في بعض القضايا على طريق عبدالقاهر.

ولعل حديث الزخشي في أثر ما أطلق عليه البلاغيون مصطلح «الالتفات» ما يؤيد ما أشرنا إليه من الاعتداد بالأثر النفسي للأسلوب. والالتفات هو الانتقال بالكلام من حال لآخر، كأن يكون مثلاً من الغيبة إلى الخطاب أو التكلم أو العكس على نحو ما جاء في قوله تعالى: (حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف)، فقد انتقلت الآية من طريقة الخطاب «كنتم» إلى الغيبة «وجرين بهم»، وكما جاء في قوله تعالى: (إياك نعبد وإياك نستعين) فقد كان الحديث في أول الأمر إلى الغائب (الحمد لله رب العالمين. الرحمن الرحيم. مالك يوم الدين)، ثم انتقل إلى الخطاب «إياك نعبد» وصور الالتفات كثيرة في القرآن الكريم، وفي الشعر على نحو ما نجد في قول امرئ القيس:

تطاول ليلك بالاثمد	وبسات الخلي ولم ترقد
وبسات وباتت له ليلة	كليلة ذي العائر الأرمد
وذلك من نبأ جاني	وغبرته عن أبي الأسود

فقد التفت فيها ثلاث مرات، ويشير الزخشي إلى أن هذا نوع من الالتفات في الكلام وتنوع في الأسلوب، وتصرف فيه، ينشط النفس المتلقية، «ولأن الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب كان أحسن نظرية لنشاط السامع، وإيقاظاً للاصغاء إليه من إجرائه

عل أسلوب واحد، وقد تختص مواقعه بفوائد. وما اختص به هذا الموضع أنه لما ذكر الحقيق بالحمد وأجرى عليه تلك الصفات العظام، تعلق العلم بمعلوم عظيم الشأن، حقيق بالثناء وغاية الخضوع والاستعانة في المهات، فخطب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات، فقل إياك نعبد يا من هذه صفاته تُحَصَّ بالعبادة والاستعانة لا نعبد غيرك ولا نستعنه، ليكون الخطاب أدل على أن العبادة له لذلك التميز الذي لا تحق العبادة إلا به». (٤١)

ويؤكد الزمخشري على أثر الالتفات، وما يحدثه من هزة في النفس ونشاط لها، واستمالة إلى قبول ما يلقي عليها، وذلك حين يتناوله في قوله تعالى: «ألم. ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين. الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وما رزقناهم ينفقون... إلى قوله تعالى: «يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون»، لما عدد الله تعالى فسرر المكلفين من المؤمنين والكافرين والمنافقين، وذكر صفاتهم وأحوالهم، ومصارف أمورهم، وما اختصت به كل فرقة مما يسعدها ويشقيها، ويحظيها عند الله ويرديها، أقبل عليهم بالخطاب، وهو من الالتفات المذكور عند قوله تعالى: (إياك نعبد) - أي الالتفات من الغيبة إلى الخطاب - «وهو فن من الكلام جزل، فيه هز وتحريك من السامع، كما أنك اذا قلت لصاحبك حاكيا عن ثالث لكما، إن فلانا من قصته كيت وكيت، فقصصت عليه ما فرط منه، ثم عدلت بخطابك إلى الثالث، فقلت يا فلان من حقك أن تلزم الطريقة الحميدة في مجاري أمورك، وتستوي على جادة السداد في مصادررك ومواردك، نبهته بالتفاتك نحوه أفضل تنبه، واستدعيت إصغاءه إرشادك زيادة استدعاء، وأوجدته بالالتفات من الغيبة إلى المواجهة، هازا من طبعه ما لا يجده اذا استمررت على لفظ الغيبة. وهكذا الاقتنان في الحديث، والخروج منه من صنف إلى صنف يستفتح الأذان للاستماع، ويستش النفس للقبول». (٤٢)

ونوجه النظر إلى فطنة الزمخشري التي جعلته يدرك اختلاف المقامات من جهة، وما يؤدي إليه ذلك من أثر في الأسلوب، واختلاف الأثر الفني في كل حالة من حالات الالتفات، فاذا كان لهذا الفن أثر عام هو ما سبقت الإشارة إليه، وهو تحريك النفس،

وإثارة انتباه المستمع والعمل على قوة إصغائه للمتحدث، وتمكن الحديث من نفسه .
فإن الالتفات من الغيبة إلى الخطاب له خاصية، والالتفات إلى الغيبة له خاصية أخرى
تختلف عن السابقة .

لقد بين الزمخشري النكتة في الالتفات في قوله تعالى : (إياك نعبد)، وهو يبين لنا أثر
الالتفات من الخطاب إلى الغيبة والنكتة فيه حين يتناول قوله تعالى : (حتى إذا كتتم في
الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها) ، فهذه النكتة تتمثل في المبالغة «كأنه يذكر
لغيرهم حالهم ليعجبهم منها، ويستدعي منهم الإنكار والتصحيح» . (٤٣)

وتحريك النفس، والتأثير فيها واضح في بلاغة الزمخشري، كما نجد واضحاً فيها
أيضاً اعتداده بالذوق، وتعويله عليه - على نحو ما نجد عند عبد القاهر الجرجاني - فإذا
كان الأخير يحيل إلى الذوق بعض الأحكام التي لا يجد لها علة ظاهرة، فإن الزمخشري
يفعل هذا .

وعلى الرغم من خصوبة الدراسة البلاغية عند جبار الله الزمخشري، لم تحقق . الهدف
منها، ولم يكتب لها الذبوع والانتشار، كما لم تحظ باهتمام الدارسين لسببين أساسيين :
أولهما : أنها جاءت متفرقة في تفسيره، وثانيهما : المذهب الاعتزالي الذي كان الزمخشري
ينتسب إليه . . صحيح تابعه في بلاغته - إلى حد كبير - ضياء الدين بن الأثير، في كتابه
(المثل السائر)، وقد أشار ابن الأثير كثيراً إلى آراء للزمخشري، وإن حاول أن يجد عليها
مأخذ، ونشير في هذا الصدد إلى ما صنعه في «الالتفات» حيث يقول : «وقال الزمخشري
- رحمه الله : إن الرجوع من الغيبة إلى الخطاب، إما يستعمل للتفنن في الكلام والانتقال
من أسلوب إلى أسلوب، تطرية لنشاط السامع، وإيقاظاً للإصغاء إليه، وليس الأمر
كما ذكره، لأن الانتقال في الكلام من أسلوب إلى أسلوب إذا لم يكن إلا تطرية لنشاط
السامع وإيقاظاً للإصغاء إليه، فإن ذلك دليل على أن السامع يعمل من أسلوب واحد،
فيتنقل إلى غيره، ليجد نشاطاً للاستماع، وهذا قدح في الكلام، لا وصف له» (٤٤) .

وابن الأثير - عندي - يوجه كلام الزمخشري على غير ما قصد، ويفترض أموراً لم تدر
بخلد الزمخشري، ويرد عليها، ويوجه له اللوم بسببها . يقول ابن الأثير معلقاً على
موقف الزمخشري من «الالتفات» : ومفهوم قول الزمخشري في الانتقال من أسلوب إلى

أسلوب، إنما يستعمل قصدا للمخالفة بين المتنقل عنه، والمتنقل إليه، لا قصدا إلى استعمال الأحسن، وعلى هذا فإذا وجدنا كلاما قد استعمل في جميعه الإيجاز، ولم ينتقل عنه، أو استعمل فيه الاطناب ولم ينتقل عنه، وكان كلا الطرفين واقعا في موقعه قلنا: هذا ليس بحسن، إذ لم ينتقل فيه من أسلوب إلى أسلوب. وهذا قول فيه ما فيه، ثم يتساءل: «ولم أعلم كيف ذهب هذا على مثل الزمخشري مع معرفته بفن الفصاحة والبلاغة؟» (٤٥)

وعندنا أن الفرض الذي فرضه ابن الأثير غير صحيح، فلم يقصر الزمخشري البلاغة على الانتقال من أسلوب إلى أسلوب، لكنه وجد بعض الأساليب حدث فيها هذا التحول، فبحث عن العلة الجمالية التي دعت إلى هذا الأمر، وقد اهتمدى - بحسه الفني، وذوقه الموهب إلى أساس عام يوجد في كل نوع من أنواع «الالتفات» صادف محله، ثم وجد لكل انتقال علة خاصة توجد فيه، فالانتقال من الغيبة إلى الخطاب له علته، والانتقال من الخطاب إلى الغيبة له أيضا علته التي تختلف عن الأخرى، وهكذا.

وقد أشرت إلى ما ذكره الزمخشري في قوله تعالى: (إياك نعبد وإياك نستعين)، وما ذكره في قوله تعالى: (حتى إذا كتتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها)، وقد ذكر أحد الباحثين المحدثين أقوال الزمخشري في هذا الأمر، ونحيل إليها حتى لا تتكرر الجهود. (٤٦)

إن ما ذكره ابن الأثير من بلاغة «الالتفات» حين قال: «والذي عندي في ذلك أن الانتقال من الخطاب إلى الغيبة أو من الغيبة إلى الخطاب لا يكون إلا لفائدة اقتضته، وتلك الفائدة أمر وراء الانتقال من أسلوب إلى أسلوب، غير أنها لا تحد بحد، ولا تضبط بضابط، ولكن يشار إلى مواضع منها، ليقاس عليها غيرها، فإنا قد رأينا أن الانتقال من الغيبة إلى الخطاب قد استعمل لتعظيم شأن المخاطب، ثم رأينا ذلك بعينه وهو ضد الأول - قد استعمل في الانتقال من الخطاب إلى الغيبة. فعلمنا حينئذ أن الغرض الموجب لاستعمال هذا النوع من الكلام لا يجري على وتيرة واحدة، وإنما هو مقصور على المعنى المقصود، وذلك المعنى يتشعب شعبا كثيرة لا تنحصر، وأنا يؤتى بها

على حسب الموضع الذي ترد فيه» (٤٧) لا يبعد عما ذكره الزرخشري على نحو ما سبقت الإشارة إليه .

جهود ابن الأثير

وقد سار في اتجاه هذين العالمين ضياء الدين بن الأثير صاحب كتاب المثل السائر . كما أفاد من غيرهما .

وكان ابن الأثير واحدا من الكتاب الذين يتمتعون بملكة الانشاء ، كما أنه من ذوي البصر بالنقد . وقد حدثنا الجاحظ أنه لم يجد ما يرجوه من حسن النظر في الشعر والتمييز بين جيده ورديته الا عند الأدباء من الكتاب ، كما هو مشهور .

ولهذا لا نعجب إذا رأينا ابن الأثير لا يكتفي بالحديث عن فن من فنون البلاغة ، بل يحاول أن يوقفنا على ما فيه من حسن . ولعل حديثه الذي سبقت الإشارة إليه في بلاغة «الالتفات» يدلنا على ذلك ، ويضاف إليه حديثه عن الطبع والحاجة إليه في تذوق الشعر ، وبصرف النظر عن أنه من أولئك النقاد الذين فرقوا بين اللفظ والمعنى ، وانحاز إلى جانب المعنى ، وجعل كل حسن في اللفظ انما هو من أجل المعنى فاننا نجده يرد على الذين ذهبوا إلى أن قول كثير:

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالأركان من هو ماسح
وشدت على حذب المهاري رحالنا ولم ينظر الغادي الذي هو رائح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطي الأباطح

تحسن ألفاظه ، ولكن ليس فيه كبير معنى ، بأن الذين ذهبوا إلى هذا لم يتمتعوا النظر فيه ، وأنهم لم يصلوا إلى ما فيه لجفاء الطبع ، وعدم المعرفة ، ثم يأخذ في بيان ما وقف عليه من خلال الأبيات . فقول الشاعر «كل حاجة» مما يستفيد منه أهل النسيب والرقعة [وذو] الأهواء والمقة ما لا يستفيدة غيرهم ، ولا يشاركهم فيه من ليس منهم . ألا ترى أن حوائج مني أشياء كثيرة؟ فمنها التلاقي ، ومنها التشاكي ، ومنها التخلي للاجتماع ، إلى غير ذلك مما هو تال له ، ومعقود الكون به (٤٨) ويمضي ابن الأثير في بيان ما تضمنته هذه الأبيات من خلال ما توحى به الألفاظ ، وما ترمز إليه الكلمات .

وعلى الرغم من قيمة آراء ابن الأثير، فإننا نجده يخلط بين الاستعارة والتشبيه، ويتكسب في هذه القضية بالجهود التي بذلها عبدالقاهر الجرجاني. . لقد فرق الأخير تفريقاً واضحاً بين صور التشبيه وصور الاستعارة. بل إن القاضي الجرجاني قبل عبدالقاهر، حدد مفهوم الاستعارة، فهي ما يكتفي فيها بالاسم المستعار، وتنقل العبارة فتجعل في مكان غيرها، ولا بد من وجود مناسبة بين المستعار منه والمستعار له، وهي «إنما تصح وتحسن على وجه من المناسبة، وطرف من التشبيه المقاربة» (٤٩). وعلى هذا يخرج من الاستعارة ما توهمه غيره منها من مثل قول الشاعر:

والحب ظهر أنت راكبـه فاذا صرفت عنانـه انصرفا

ويرى أنه ليس من الاستعارة، وإنما هو تشبيه أو ضرب مثل. (٥٠)

أما عبدالقاهر، فيتخذ من قول القاضي الجرجاني منطلقاً له في تحديد هذه القضية تحديداً لا لبس فيه ولا غموض. وأول ما نجد من كلامه، هو أنه يمكن أن يطلق على الاستعارة اسم التشبيه، لأنها تقوم عليه، وهو أساس فيها، لكن لا يمكن أن نطلق على التشبيه اسم الاستعارة، كما أن من الصور ما لا يمكن أن يكون إلا استعارة كأن يقع المشبه به فاعلاً أو مفعولاً به، نحو قولنا «غنت لنا ظبية» ووردنا بحراء نريد بالأول امرأة، وبالثاني رجلاً كريماً. ونحو قول الشاعر:

ترنح الشرب واغتالت حلومهم شمس ترحل فيهم ثم ترحل

لكن إذا كان مثل هذا لا تدخل الشبهة في كونه من الاستعارة. . فإن الصورة التي يذكر فيها المشبه والمشبه به على صورة المبتدأ والخبر، ويكون المشبه به خبراً أو ما في حكم الخبر، نحو قولنا محمد الأسد، أو كأن محمداً الأسد، فإن ذلك من التشبيه، ذلك لأن وقوع الخبر معرفة يجعله يقبل دخول الكاف عليه دون إخلال بالأسلوب، أو نزول بالكلام عن مرتبة البلاغة. وإذا كان الخبر نكرة، احتكم عبدالقاهر إلى حسن دخول حرف التشبيه عليه دون إخلال بالأسلوب أو نزول بدرجة، فإن تم ذلك - بهذا الشرط - كان من التشبيه، وإن لم يتم كان من الاستعارة. (٥١)

ويولي ابن الأثير الناحية الجمالية عنايته حين يذهب إلى أن كثيراً من صور التقديم، إنما تتم لملاحظة هذا الجانب، وقد اختلف في ذلك مع جار الله الزخشي حول سبب تقديم المفعول به على الفعل في قوله تعالى: (إياك نعبد وإياك نستعين)، ففي حين ذكر الزخشي أن التقديم يفيد الاختصاص، قال ابن الأثير: إن التقديم هنا إنما كان لمراعاة حسن النظم السجعي الذي هو على حرف النون، ولو قال نعبدك ونستعينك لذهبت تلك الطلاوة، وزال ذلك الحسن^(٥٢) ولا يقف ابن الأثير عند هذه الآية، بل يرجع التقديم في كثير من آي القرآن الكريم إلى حسن النظم، ومراعاة ما يكون من التناسب بين أواخر الآيات، على نحو ما نجد في قوله تعالى: (فأوجس في نفسه خيفة موسى)، وقوله تعالى: (فأما البيتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر) فإن المفعول فيها «إنما قدم لمكان النظم السجعي» وعلى الرغم من اعتدادنا بما أطلق عليه التناسب، وذهابنا إلى مراعاته في القرآن الكريم^(٥٣) لا نوافق ابن الأثير على أن التقديم في مثل هذه الآيات لا يفيد غير حسن النظم، بل التقديم يفيد بالإضافة إلى هذا الاختصاص، وهو جانب له أهميته، ولا ندرى كيف يقدم ابن الأثير الجانب اللفظي المتمثل في حسن النظم، والتوافق السجعي على الجانب المعنوي، وهو الذي يجعل الألفاظ خدماً للمعاني - حسب تعبيره - حين قال وهو بصدد الحديث عن قول الشاعر:

وسألت بأعناق المطي الأباطح

«والذي لا ينعم نظره فيه لا يعلم ما اشتمل عليه من المعنى، فالعرب إنما تحسن ألفاظها، وتزخرها عناية منها بالمعاني التي تحتها، فالألفاظ إذا خدماً المعاني، والمخدوم لا شك أشرف من الخادم، فاعرف ذلك وقس عليه»^(٥٤).

وعلى أية حال، فإن ابن الأثير يقصر صور تقدم المفعول به على الناحية الجمالية ودراسته في هذا الموضوع لا ترقى إلى الدراسة التي قدمها عبد القاهر الجرجاني للتقديم والتأخير، وقد عرضنا لذلك في الدراسة التي قدمتها «في بلاغة التراكيب». (٥٥)

«أبو يعقوب السكاكي»

ومن العلماء الذين كان لهم دور بارز في علوم البلاغة، وأحدثوا فيها أثراً، أبو يعقوب السكاكي المتوفى ٦٢٦هـ، لكنه سلك طريقاً غير الذي سلكه عبد القاهر الجرجاني،

ومن بعده جار الله الزخشري وابن الأثير. كما أنه لم يكن يتمتع بالحس الفني، والذوق الجمالي الذي يتمتع به أولئك العلماء الكبار، فالسكاكي لم تتح له ظروف طلب العلم الا وقد جاوز الثلاثين من عمره، ولم يصقل مواهبه الفنية والأدبية بدراسة الأدب، وكانت كل غايته أن يجمع قواعد العلم ويسهل الاحاطة بها لمن يريد أن يتعلمه.

وحين نقرأ مقدمة كتاب «مفتاح العلوم» نقف على مجموعة من الحقائق تمكنتنا من وضع جهود السكاكي في إطارها الصحيح. وأول هذه الحقائق أنه لم يكن أديبا يريد أن يكشف عن جوانب فنية في نص من النصوص الأدبية، وثانيها أن أصول العلم كادت تصل الى شكلها النهائي، ولم يبق غير وضعها في قواعد، وتحديد أقسامها تحديدا لا يسمح باختلاط بعضها ببعض، وثالثها أنه لم يوجه للبلاغة من العناية أكثر مما وجه الى مجموعة من العلوم الأخرى التي درسها في كتابه المشار اليه.

ان الغاية التي سعى اليها أبو يعقوب السكاكي كانت أن يقدم لناقد الأدب العدة التي تمكنه من النظر في الأدب نظرا صحيحا. وكأني به قد وجد في عصره أناسا يتحدثون في الأدب، ويحكمون عليه، وهم غير مؤهلين لهذا العمل، لأن ثقافتهم قاصرة ومعارفهم محدودة. ولهذا تأتي أحكامهم مبتورة وخالية من التحليل والتعليل. وناقد الأدب، الذي يستحق أن يتبوأ هذه المكانة، ويحكم على إبداع المبدعين، ويقوم عمل المنشئين، هو من اكتملت عدته، وصفا حسه، وتعمقت نظريته من خلال الممارسات الطويلة، والدربة المستمرة، بالإضافة الى ما حباه الله من الموهبة.

إن ثقافة الناقد ومعارفه أمر ضروري، لأنها صقال الموهبة، وهذه الثقافة يجب أن تشمل على أمور كثيرة، فلا تقتصر على نوع دون نوع، ذلك لأن مثل هذه الثقافة المتنوعة التي تأخذ جليل الأمور وهيبتها ضرورية في الأصل للشاعر، وهي من أسباب التفاوت بين الشعراء في أشعارهم.

ومن أهم أنواع الثقافة التي يراها السكاكي ضرورية للشاعر والناقد، الثقافة اللغوية التي تعد وسيلة الإبداع. ومن أجل ذلك يقدم السكاكي للناقد التصور الذي يراه للشعر، ويرسم له الطريق الذي يجعله يقف على أسراره. فمن الشعر ما يكون سهلا، واضح المعنى، ظاهر الغرض، لا يحتاج الى بذل الجهد، وإنعام النظر، إذ هو يظهر

للرائي منذ النظرة الأولى ، ويكشف له عن نفسه دون عناء . لكن من الشعر ما يصعب تناوله ، ويند عن الفهم السريع ، وهو يتدرج في ذلك حتى يصل إلى المرحلة التي تستدعي تضافر العدد ، وتنوع الثقافة ، وتستعين بقوة الطبع وشدة الذكاء ، ودوام الدربة . يقول السكاكي في ذلك : «ان نوع الأدب نوع يتفاوت كثرة شعب وقلّة ، وصعوبة فنون وسهولة ، وتباعد طرفين وتدانيا ، بحسب حظ متولييه من سائر العلوم كمالا ونقصانا ، وكفاء منزلته هنالك ارتفاعا وانحطاطا ، وقدر مجاله فيها سعة وضيقا . ولذلك ترى المعتين بشأنه على مراتب مختلفة ، فمن صاحب أدب تراه يرجع منه إلى نوع أو نوعين لا يستطيع أن يتخطى ذلك ، ومن آخر تراه يرجع إلى ما شئت من أنواع مربوطة في مضمار اختلاف . فمن لئّن الشكيمة سلس المقاد ، يكفي في اقتياده بعض قوة ، وأدنى تمميز ، ومن آخر بعيد المآخذ ، نائي المطلب ، رهين الارتياذ بمزيد ذكاء ، وفضل قوة طبع ، ومن آخر هو كالمزور في قرن ، ومن رابع لا يملك إلا بُعد متكاثر ، وأوهاق متظافرة مع فضل الهي ، في ضمن ممارسات كثيرة ومراجعات طويلة ، لاشتماله على فنون متنافية الأصول ، متباينة الفروع ، متغايرة الجني ، ترى مبنى البعض على لطائف المناسبات المستخرجة بقوة القرائح والأذهان ، وترى مبنى البعض على التحقيق البحت ، وتحكيم العقل . . الخ .

وفي هذه العبارة التي سقناها من كتاب أبي يعقوب ، والتي وضعها في مقدمة كتابه ، ليبين فيها غايته من هذا الكتاب ، يظهر لنا أمر يكاد يكون من بين المسلمات ، هو أن أنواع الأدب تتفاوت فيما بينها ، وأن هذا التفاوت مرده إلى ما يكون من التفاوت بين المبدعين بسبب قوة الموهبة أو ضعفها ، وعمق الثقافة وتنوعها ، أو ضيقها وبساطتها ، وكثرة الدربة وقلتها . . وغير ذلك من المكونات التي يكون لها أكبر الآثار في تشكيل فن المبدع وعمقه .

ولقد أشار الأكدي إلى هذا عند حديثه عن مذهب كل من أبي تمام والبحتري ، فقد ذكر لنا أن أبا تمام من أصحاب الصنعة ، وأنه يميل إلى التدقيق والتعمق في المعاني ، وكثير من معانيه يحتاج إلى استنباط وشرح . ولهذا يميل إليه أصحاب الصنعة ، ومن يفضلون المعاني الغامضة التي تستخرج بالغوص ، ولا يعنىها غير هذا من جوانب

الفن . أما الباحثي فإنه يفضل سهل الكلام ، وقرب المعنى ، ويؤثر جمال السبك ، وحسن الصياغة ، ويختار من الألفاظ أحلاها في السمع ، وأكثرها وقعاً في النفس . (٥٦)

كما يبين لنا أن من الشعر والأدب ما تستعصي الغاية منه ، وتحتاج في الكشف عنها ، إلى الثقافة الواسعة ، والذكاء الحاد وطول الممارسة والدربة ، وقوة الحدس . ولهذا فإن السكاكي يقدم للناقد الثقافة الضرورية التي تمكنه من الوقوف على بعض غايات الأدب وأسراره . «وقد ضمنت كتابي هذا من أنواع الأدب دون نوع اللغة ما رأيته لا بد منه . وهي عدة أنواع متآخذة ، فأودعته علم الصرف بتامه ، وأنه لا يتم الا بعلم الاشتقاق المنوع إلى أنواعه الثلاثة ، وقد كشفت عنها القناع ، وأوردت علم النحو بتامه ، وتامه بعلمي المعاني والبيان . وقد قضيت بتوفيق الله منهما الوطر ، ولما كان تمام علم المعاني بعلمي الحد والاستدلال ، لم أر بدا من التسمح بهما . وحين كان التدرب في علمي المعاني والبيان موقوفاً على ممارسة باب النظم ، وباب النثر ، ورأيت باب النظم يقتصر إلى علمي العروض والقوافي ، ثنيت عنان القلم إلى إيرادها . (٥٧)

ان علوم اللغة المختلفة وعلوم البلاغة ، وعلمي العروض والقافية ، وعلم الحد والاستدلال من الأساسيات التي يجب على من ينظر في الأدب أن يحيط بها . وقد تضمن كتاب السكاكي هذه الأمور ، لكن بعض الدارسين لم ينظر في هذا الكتاب على النحو المرجو ، ولم يقف على الحقائق العلمية التي تضمنها ، والتي نوافق صاحب الكتاب على أهميتها لمن يريد أن تكون نظريته النقدية شاملة ، لكن صعوبة تحصيل هذه العلوم ، ضعفت أمامها همة البعض ، فقد حوا في الكتاب وصاحبه ، ورددوا مقولة غير صحيحة تهون من شأن الكتاب ، وتصرف الدارسين عنه .

وقد لقي كتاب مفتاح العلوم اهتمام الدارسين في عصره ، وبعد عصره ، وتمحورت الدراسات البلاغية حوله ، وأهملت العلوم الأخرى التي اشتمل عليها الكتاب . ولعل الخطأ الذي وقع فيه الدارسون أنهم حسبوا الوقوف على القواعد في البلاغة يمكن من الإحاطة بها ، وأنه يكفي الاتيان ببعض الأمثلة للتطبيق على القاعدة ، ولم يعلم هؤلاء أن التحليل البلاغي يحتاج إلى الحس المرفه .

ولقد كان عبدالقاهر الجرجاني مدركاً لهذا الخطأ، ونبه عليه صراحة، حين ذكر أن هذا العلم الجليل وقع عليه حيف كبير، ودخل على الناس من الخطأ فيه ما جعلهم يهونون من أمره، ويقللون من قيمته، ويحسبون الوقوف عليه من الأمور الهينة التي يمكن لمن وقف على أوضاع اللغة، وعرف معاني الألفاظ، أن يحيط بأطرافه، وأنه وصل فيه إلى الغاية التي لا حاجة بعدها، فالفصاحة والبلاغة المتداولة، أو كما يقول: «وجملة الأمر أنه لا يرى النقص يدخل على صاحبه في ذلك إلا من جهة نقصه في علم اللغة، لا يعلم أن ما هنا دقائق وأسراراً، طريق العلم بها الروية والفكر، ولطائف مستقاهها العقل، وخصائص معان ينفرد بها قوم قد هُذِّبوا إليها، ودلوا عليها، وكشف لهم عنها، ورفعت الحجب بينهم وبينها، وأنها السبب في أن عرضت المزية في الكلام، ووجب أن يفضل بعضه بعضاً، وأن يبعد الشأو وتمتد الغاية، ويعلو المرتقى، ويعز المطلب، حتى ينتهي الأمر إلى الإعجاز، ولأن يخرج من طوق البشر» (٥٨).

إن أهم ما يحسب للسكاكي ما قام به من ربط بين علوم اللغة المختلفة، ووجوب الاحاطة بها لمن ينظر في الأدب، ويطمح إلى الحكم الصائب عليه، ولعل أهمية ذلك تظهر في وقتنا هذا الذي أهمل فيه النقاد الجانب اللغوي، وصرفوا كل اهتمامهم إلى القيم الموضوعية.



وما سبق يتضح لنا أن علوم البلاغة لم يتح لها من الوقت، ولم ينهأ لها من العلماء ما أتيح لغيرها من علوم العربية، التي بدأ الاشتغال بها منذ القرن الأول، وتوالى فيها العلماء طبقة بعد أخرى، وكل واحدة تضيف لبنة في البناء، ولهذا آتت الجهود أكلها وربما تجاوزت الواقع، وراحت تضع الفروض التي لا وجود لها وتجيّب عليها. وثيء من ذلك لم نجد في علوم البلاغة على نحو ما سبقت الإشارة إليه. فلم نجد من يستثمر جهود عبدالقاهر ويضيف إليها غير عدد محدود من العلماء في مقدمتهم الزنجشيري، كما أن الأخير لم يُستَمعُ بما قدم للأسباب التي ذكرتها. ولسوء الحظ بدأت بعد ذلك شمس الحضارة العربية في المغيب، وأصبح العلماء الذين جاءوا بعد ذلك يدورون في فلك كتاب المفتاح، لأنهم لا يريدون غير القاعدة. لقد ضعفت ملكتهم الفنية، وفقدوا

الحس المرهف الذي يفيد في التحليل الأدبي ، ومن ثم توقف أو كاد ، ذلك الاتجاه
الخصب الذي كان عند عبدالقاهر والزخشري . اللهم إلا ما نجده في كتاب (التيان)
لشرف الدين الطيبي . (٥٩)

وفي العصر الحديث ، حيث بدأت الصحوة تنبض بعض الباحثين الى ضرورة العودة الى
هذا التراث ، واستقراء ما فيه ، والافادة بما يمكن الافادة به منه . وقد تنوعت جهود
الباحثين ، فمنهم من عمد الى الكشف عن الأسباب التي أثرت في مسيرة هذا العلم ،
وحالت بينه وبين الوصول الى الغايات المرجوة منه . فوجدنا من يبحث عن الأثر الهليني
في البلاغة العربية ، كما فعل الدكتور طه حسين (٦٠) ، والدكتور ابراهيم سلامة ،
والدكتور شكري عياد . ومنهم من دعا الى تجديد مناهج الدرس ، وإعادة البلاغة الى
مجال الأدب بوصفها فنا للقول ، على نحو ما فعل الأستاذ أمين الخولي .

ومنهم من عني بتاريخ البلاغة ونشأتها وما أصابها من التطور ، على نحو ما فعل
الدكتور شوقي ضيف . ووجد في العصر الحديث من حاول أن يكسر من الأمثلة على
قواعد البلاغة ، معتقدا أن مثل هذه التطبيقات التي تفيد في درس النحو ، يمكن أن
تقوم بنفس العمل في ميدان البلاغة .

وغير هؤلاء وأولئك ، وجد من وضع يده على البداية الصحيحة ، وعاد بالبلاغة الى
النقطة التي عندها توقفت ، وراح يفتش عن المعطيات المفيدة التي توصل اليها
الأسلاف في بحثهم الدؤوب ، متخذاً من النص الأدبي منطلقاً له لدراسة الأساليب ،
وما يعتورها من أسباب القوة والضعف ، وكاشفا عما يكون فيها من ألوان الحسن ، ولا
يتسع المقام للحديث المفصل ن ذلك . ونأمل أن نعود اليه في القريب ان شاء الله .



ان في التراث البلاغي ومضات مشرقة يمكن الافادة منها ، وعلى الأخص في
دراسات عبدالقاهر الجرجاني ، وجار الله الزخشري ، ومن بعدهم ابن الأثير ، وحازم
القرطاجني ، وابن رشيق القيرواني .

وليس صحيحاً ما ذهب اليه بعض الدارسين ، حين حاول التقليل من قيمة بلاغة
العرب ، ودعا الى صرف الأنظار عنها . ففي بلاغة العرب كثير من حقائق العلم التي لا
يملك أحد الا التسليم بها مهما بالغ في الجحود والانكار .

هوامش البحث

- (١) البيان والتبيين، ج ١، ص ٢٦١.
- (٢) السابق، ج، ص ٧٩.
- (٣) وكان يطلق على البلاغة «البيان»، وأحيانا كان يطلق عليها للماني، فهو من اطلاق اسم الجزء على الكل.
- (٤) مقدمة ابن خلدون، ص ٥١٩.
- (٥) السابق، ص ٥١٩.
- (٦) دلائل الاعجاز، ص ٢٦٢.
- (٧) السابق، ص ٢٦٢، ٢٦٣.
- (٨) السابق، ص ٢٦٦، ٢٦٧.
- (٩) أسرار البلاغة، ص ١٤.
- (١٠) مفتاح العلوم، ص ٧٠.
- (١١) راجع: الفصاحة، مفهومها، بم تحقق؟
- (١٢) من قضايا النقد والبلاغة.
- (١٣) البلاغة القرآنية في تفسير الزخرفي، ص ١١٣.
- (١٤) الوساطة، ص ٤١.
- (١٥) السابق، ص ٨٤١.
- (١٦) سر الفصاحة، ص ٢٠٠.
- (١٧) يفهم من كلامه أنه لا يحتد بما أطلق عليه البلاغيون مقتضى الحال، وهذا اعتبار له أهميته عند غيره من البلاغيين.
- (١٨) يسمى التضاد، والمخالف، والمقابل، والسلب والایجاب (المطابق)، انظر سر الفصاحة، ص ٢٣٤.
- (١٩) أسرار البلاغة، ص ٣٤.
- (٢٠) البيان العربي، د. طبانة، ص ١٩٤-١٩٥.
- (٢١) دلائل الاعجاز، ص ٨٧.
- (٢٢) السابق، ص ٨٨.
- (٢٣) السابق، ص ٩٠.

- (٢٤) السابق، ص ١٢٣ .
- (٢٥) أسرار البلاغة، ص ١٤ .
- (٢٦) دلائل الإعجاز، ص ٧٩ .
- (٢٧) يميز عبد القاهر عن البلاغة بالبيان، ونجد مثل هذه التسمية عند غيره، وأحيانا يطلقون عليها المعاني، وأخرى البليغ .
- (٢٨) دلائل الإعجاز، ص ٥٤ .
- (٢٩) السابق،
- (٣٠) البيان والتبيين، ج ١، ص ٧٦ . ونسج مثل هذه الدعاوى في أيامنا هذه، فكثير من أهل العلم أو ممن ينسبون إليه لا يرون في اللغة إلا أنها مجرد وسيلة للفهم أيا كانت الطريقة التي تتم بها .
- (٣١) دلائل الإعجاز، ص ٥٤، ٥٥ .
- (٣٢) البلاغة المصرية .
- (٣٣) دكتور تمام حسان: اللغة، معناها ومبناها، ص ٢٠، ٢١ .
- (٣٤) مفتاح العلوم، المقدمة .
- (٣٥) يطلق ابن خلدون البيان على المعاني والبيان .
- (٣٦) ابن خلدون، المقدمة، ص ٥٢١ .
- (٣٧) الطراز، ص ٥ .
- (٣٨) البلاغة القرآنية في تفسير الزخشي، المقدمة .
- (٣٩) السابق، ص ١٣ - ١٤ .
- (٤٠) السابق، ص ١٤ .
- (٤١) السابق، ص ٣٧١، وانظر الكشف، ج ١، ص ١١ .
- (٤٢) الكشف، ج ١، ص ٦٧ .
- (٤٣) السابق، ج ٢، ص ٢٦٦ .
- (٤٤) المثل السائر، ج ٢، ص ١٦٨، ١٦٩ .
- (٤٥) السابق، ص ١٦٩ .
- (٤٦) د. محمد أبو موسى: البلاغة القرآنية في تفسير الزخشي .
- (٤٧) المثل السائر، ص ١٦٩ - ١٧٠ .
- (٤٨) السابق، ج ٢، ص ٦٦، ٦٧ .

- (٤٩) الوساطة، ص ٤٢٩ .
- (٥٠) السابق، ص ٤٩ .
- (٥١) انظر في هذا فنون التصوير البياني، ص ٧٧، ٧٨ .
- (٥٢) المثل السائر، ج ٢، ص ٢١٢ .
- (٥٣) الفصاحة: مفهومها، بم تحقق، قيمها الجمالية .
- (٥٤) المثل السائر، ج ٢، ص ٦٩ .
- (٥٥) بلاغة التراكيب - دراسة في علم المعاني .
- (٥٦) مفتاح العلوم - المقدمة .
- (٥٧) السابق،
- (٥٨) دلائل الاعجاز، ص ٥٥ - ٥٦ .
- (٥٩) انظر مقدمة التحقيق . وقد حقق الأثر كاتب المقال، بالاشتراك مع الأستاذ عبداللطيف لطف الله .
- (٦٠) تناولنا جهود طه حسين وغيره في البحث الذي وسمناه طه حسين وقضية الأثر المعيني في البلاغة العربية . ونظير في هذا الاتجاه: بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، وترجمة الدكتور شكري عياد لكتاب الشعر لأرسطو .



المراجع والمصادر

- (١) أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ت محمد عبدالعزيز النجار، ١٩٧٧م.
- (٢) بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، د. ابراهيم سلامة، الأنجلو، ١٩٥٢م.
- (٣) بلاغة التراكيب، دراسة في لم للماني، د. توفيق الفيل.
- (٤) البلاغة، تطور وتاريخ، د. شوقي ضيف، دار المعارف، ط ٦.
- (٥) البلاغة العصرية، سلامة موسى.
- (٦) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، د. محمد أبو موسى، دار الفكر العربي.
- (٧) البيان والتبيين، أبو عثمان الجاحظ، ت عبدالسلام هارون.
- (٨) البيان العربي، د. يدوي طبانة، الأنجلو، ١٩٦٢م.
- (٩) التبيان في البيان، شرف الدين الطيبي، ت د. توفيق الفيل، عبداللطيف لطف الله.
- (١٠) دلائل الإعجاز، عبدالقاهر الجرجاني، ت محمد عبدالمعزم خفاجي، ط ١، ١٩٦٩.
- (١١) سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، ت عبدالمتعال الصمدي، ١٩٥٣م.
- (١٢) طه حسين وقضية الأثر اللغوي في البلاغة العربية، د. توفيق الفيل، المجلة العربية للمعلوم الإنسانية.
- (١٣) الفصاحة: مفهومها، بم تتحقق، قيمها الجبالية، د. توفيق الفيل، حوليات كلية الآداب، الكويت.
- (١٤) فن القول: أمين الحولي، الفكر العربي، ١٩٤٧م.
- (١٥) فنون التصوير البياني: د. توفيق الفيل، ذات السلاسل، الكويت، ١٩٨٥م.
- (١٦) الكشف، جاد الله الزمخشري،
- (١٧) اللغة، معناها ومبناها، د. تمام حسان.
- (١٨) مقدمة ابن خلدون، ط دار الشعب.
- (١٩) مفتاح العلوم، أبو يعقوب السكاكي.
- (٢٠) مناهج مجتهد، أمين الحولي، دار المعرفة.
- (٢١) من قضايا النقد والبلاغة، د. توفيق الفيل، الشباب، ١٩٨٠م، القاهرة.
- (٢٢) الموازنة بين أبي تمام والبحتري - الأمدى، ت سيد صقر.
- (٢٣) المثل السائر في أدب الكتاب والشاعر: ابن الأثير، ت د. احمد الحوفي.
- (٢٤) الوساطة بين المتنبي وخصومه، محمد أبو الفضل، الحلبي.

سير أندرو ريان وأزمة التمثيل الدبلوماسي البريطاني في جدة (١٩٣٠-١٩٣١)

الدكتور جمال محمود حجر

استاذ مساعد بكلية الآداب جامعة الاسكندرية

حين وافقت الحكومة البريطانية على رفع مستوى التمثيل الدبلوماسي لها في جدة إلى مستوى المفوضية في ديسمبر ١٩٢٩، لم يكن قد تيسر لها اختيار الشخص المناسب الذي يقيم إقامة دائمة في جدة، العاصمة الدبلوماسية لمملكة الحجاز- نجد. وقد كانت حريصة على أن يكون ممثلها الدبلوماسي هناك من بين العارفين بشؤون الشرق الأوسط، القادرين على العيش والتكيف مع البيئة المناخية الحارة لشبه الجزيرة العربية في فصل الصيف. وبعد استعراض للكفاءات العاملة في الشرق، وقع الاختيار، في أبريل ١٩٣٠، على سير أندرو ريان Sir Andrew Ryan، قنصل بريطانيا العام في المغرب، ليكون أول وزير بريطاني مفوض في جدة. وفي ٦ مايو وصل سير أندرو ريان إلى مقر عمله الجديد، واستقبله الملك عبدالعزيز في ١٧ مايو استقبالا رسميا. ومنذئذ بدأت مرحلة جديدة في مجال الاتصالات الدبلوماسية بين جدة ولندن، تختلف في طبيعتها ومظهرها عن المراحل السابقة^(١) فيما يتعلق بتطور قنوات الإتصال بين الطرفين.

وهذه الدراسة تسعى إلى رصد طبيعة التغير الذي طرأ على قنوات الإتصال بين البلدين وظروفه التاريخية، في محاولة لتقويم التجربة وصولا إلى ما بها من إيجابيات وسلبيات، يمكن أن تساعد في تفسير التردّي الذي جرى للعلاقات البريطانية- السعودية، في أعقاب تبادل التمثيل الدبلوماسي بين الطرفين لأول مرة في عام ١٩٣٠، وذلك على خلاف كل التوقعات التي كان يسعى إلى تحقيقها كلا الطرفين. وتحاول هذه

الدراسة أن نجد في الجوانب الشخصية للأفراد تفسيراً لذلك التردّي، من خلال الإلمام بأساليب ممارستهم لوظائفهم الرسمية، وأثر ذلك على القضايا العامة في العلاقات بين الدول. ولهذا ستركز الدراسة على بعض الجوانب في شخص سير أندرو ريان، وهو يتعامل مع الشخصية العربية والبيئة العربية.



استطاع سير أندرو ريان بعد شهرين من شغله لوظيفة الوزير المفوض البريطاني بجدة، أن يضع كلتي يديه على حقيقة العمل الذي تمارسه المفوضية البريطانية، وأسلوب الأداء فيها، وطرق الإتصال بالملك عبدالعزيز وحكومته في كل من الحجاز ونجد. وأدرك أن المهمة الملقاة على عاتقه جد ثقيلة، وأن إيقاع العمل بطيء، وأن محاولة تطوير تمثيل دبلوماسي بريطاني، أقوى مما كان قائماً في السابق، تواجه مشاكل كثيرة.

وراح ريان يصوغ تلك المشاكل والصعوبات، التي تواجهه في جدة، إلى وزير الخارجية البريطاني (جون هندرسون) لأول مرة في ٢٢ يوليو ١٩٣٠ (٢)، وأولها أن المفوضية البريطانية مقرها جدة، بينما تعمل الإدارات الحكومية في الحجاز من خلال مكاتب قائمة في مناطق يحظر على غير المسلمين دخولها، فوزارة الخارجية - جهة الاتصال الرئيسية في العمل الدبلوماسي - مقرها مكة، وفي ظل غياب وسائل اتصال حديثة، كان من المستحيل على ريان أن يمارس عمله بصورة طبيعية. صحيح أن هذا الوضع ليس جديداً، ولكن ريان الذي خدم في استانبول وفي المغرب من قبل، في ظل ظروف تفضل ظروف الحجاز كثيراً، لم يكن قادراً على التكيف مع أوضاعه الجديدة كما كان أسلافه.

ومن جهة أخرى كانت اتصالات المفوضية تتم في الغالب بحكومة الحجاز من خلال القائم بأعمال وزارة الخارجية (فؤاد حمزة) الذي كانت لديه صلاحيات مناقشة الموضوعات المشتركة دون صلاحية اتخاذ القرار. وكان عليه أن يعلق المناقشات كلما اقتضى الأمر ذلك، لاستشارة الملك شخصياً، حيث لم يكن الأمر فيصل قد صار وزيراً للخارجية بعد. ولم تكن مثل هذه الاستشارة تتم بغير ممثل فؤاد حمزة أمام الملك

شخصيا، في حالة إقامته في الطائف أو في مكة أو في المدينة . وفي معظم الأحوال لم يكن من اليسير الوصول إليه ، إذا كان مقيما خارج الحجاز .

ومع شكواه من صعوبة الاتصال بالمسؤولين ، يعبر ريان عن انزعاجه الشديد للزيارات المفاجئة التي يقوم بها المسؤولون السعوديون للمفوضية التي لا تكون - في معظم الأحوال - مهية لمناقشة ما لديها من قضايا تهم العلاقات بين البلدين . وتغنى ريان لو أن مثل هذه الزيارات تمت في أوقات منتظمة . ويضرب ريان لذلك مثلا حين يحصي عدد المرات التي زاره فيها فؤاد حمزة خلال شهرين ، ويعدها خمسا . الأولى كانت في ٨ مايو ١٩٣٠ ، أي بعد تسلم ريان لعمله بيومين اثنين . والثانية كانت في يومي ١٧ ، ١٨ مايو ١٩٣١ ، عندما صاحب حمزة الملك اثناء استقبال ريان رسميا في الحجاز . والثالثة كانت فيما بين ٢٧ و ٣٠ مايو ، وكانت زيارة عاجلة . والرابعة كانت فيما بين ٧ و ١٢ يونيو بصحبة الملك . والخامسة كانت في الفترة من ١١ الى ١٨ يوليو بدون الملك . وهذه المرات الخمس كانت بمثابة فرص العمل الوحيدة بين الجانبين ، إن صح أن نعتبرها كذلك . فإذا علمنا أن بعضا منها لم يخصص للعمل أصلا ، وبعضها حكمته الصدفة المحضة ، وتذكرنا أن فؤاد حمزة لا يملك حق صناعة القرار ، لوقفنا على بعض أسباب شكوى ريان من إيقاع العمل الدبلوماسي البطيء في الحجاز .

ولا شك في أن الظروف التي كانت تواجه الملك عبدالعزيز قد شغلته كثيرا عن إقامة اتصالات مباشرة بالمفوضية ، ويلتمس ريان نفسه العذر للملك الذي كان «منهمكا في قضايا السياسة ، حتى أن مجرد وجوده الآن في الطائف ومكة يعد قضية سياسية ، ولا يستطيع أحد أن يتكهن الآن متى يمكننا معاودة الاتصالات السياسية بصورة شخصية إلا من خلال التليفون» ، هذا مع العلم أن الخدمة التليفونية «متواضعة للغاية» . كان الملك - وقتئذ - يواجه انعكاسات الأزمة المالية العالمية على اقتصاديات الحجاز (٣) ، فضلا عن مشاكل الأمن الداخلية ، واضطرابات الحدود ، التي لم تستقر بعد ، وبخاصة الحدود الشمالية . وهناك كثير من الأمور المعلقة في العلاقات بينه وبين بريطانيا ، كقضية أوقاف الحرمين في البلدان الاسلامية الواقعة تحت النفوذ البريطاني ، وقضية إعادة تشغيل سكة حديد الحجاز ، وقضية العقبة ومعان ، وقضية الملاحة الجوية

فوق شبه الجزيرة العربية ، وقضية الرق ، وقضايا الديون المستحقة عليه لحكومة الهند ، وهذه القضايا الكبرى جميعها ، «لا تهيء لأحد الفرصة على الإطلاق لمناقشة العديد من المسائل الصغيرة» . (٤)

لم تقتصر شكوى ريان على تلك الصعوبات التي واجهها في التعامل مع الجانب السعودي . فهو يقر بأن المفوضية ذاتها كانت تعاني من سوء التنظيم ، ويقول : «هذه مشكلتنا نحن» ، وأنه سيتولى علاجها بنفسه . ولكن أخطر مشاكل ريان في ممارسته العمل الدبلوماسي بجدة كانت ذات طبيعة شخصية ، فهو يشير على استحياء إلى شيء من ذلك حين يكتب إلى هندرسون قائلاً : «لا داعي الآن للشكوى من المعاملة السيئة التي إمتدت إليّ شخصياً» . ويتحول ريان بهذه العبارة عن طرح مشكلته مع البيئة الاجتماعية إلى الشكوى من البيئة الطبيعية ، فقد أثارت قسوة المناخ في جدة فضوله وغيرته من حافظ وهبة ، الذي كان يتحدث بسرور وانسراح عن كيف أنه كان ينتقل بين لندن واسكتلندة ليستمتع بالطبيعة . وكان يضابق ريان كذلك أن الطائفت ذات الطقس اللطيف غير مفتوحة أمام غير المسلمين ، وكان يأمل في أن يسمح له بالتريض فيها . وقد وعده فؤاد حمزة بالعمل على تيسير دخول الأوروبيين إلى الطائف . (٥)

ولم يتردد ريان في أن يطرح مسألة الطبيعة الخاصة للأراضي المقدسة على أنها من المشاكل التي تواجهه هو شخصياً ، ويحاول إبراز ذلك حين يعرض التصور التالي على وزارة الخارجية البريطانية ، فيقول : «لنفترض أن الملك جورج (الخامس) أدار الشؤون الخارجية بنفس الأسلوب (الذي يديرها به الملك عبدالعزيز) ونقل وزارة الخارجية إلى أكسفورد ، باعتباره تصرفاً ضرورياً ينسجم والتقاليد المسيحية القديمة ، ليستثني منها المسلمين ، وأن حافظ وهبة (الوزير المفوض السعودي في لندن) كان مسموحاً له بالإقامة في لندن وضواحيها فقط ، ترى هل كانت حكومة الحجاز ستجد ضرورة لإقامة مفوضية لها في بريطانيا؟» .

لقد أراد ريان أن يقول لحكومته : أنه - في ظل هذه القيود التي تضعها حكومة الحجاز - ليس هناك ضرورة لإقامة مفوضية بريطانية في جدة ، خاصة وأنها تمارس نشاطاً متواضعاً ، ولا يلقى فيها ممثل بريطانيا العظمى تقديراً من المسؤولين الحجازيين ،

مع أن وجود مفوضية بريطانية في جدة كان أحد أمانى الملك عبدالعزيز. يقول ريان «أخبرني (الملك) نفسه أن أحد أهدافه هو أن يكون قادرا على أن يتحدث بصراحة ووضوح مع مسؤول بريطاني كبير في المفوضية». وبعد أن تحقق للملك ما أراد، يشكو ريان من أن الملك لا يهتم به، ولا يتحدث إليه في القضايا المشتركة، وأنه اكتشف ألا دور له، بالرغم من أنه هو ذلك المسؤول الكبير الذي كان الملك عبدالعزيز يتمنى أن يراه في المفوضية.

هكذا أراد ريان أن يعرض مشكلته الشخصية على أنها قضية عامة، في العلاقات بين البلدين. ويبدو أنه كان مصرا على إحداث تغييرات فجائية على نظام الحياة الدبلوماسية في الحجاز، حين رفض التسليم بطبيعة هذه البلاد المقدسة، وأشار إلى أنه سوف يطلب لقاء الملك في الطائف، على أساس أنه ليس لديه علم رسمي بأنها محظورة على الأجانب. لقد سعى ريان إلى فؤاد حمزة كي يساعده في هذا السبيل، محاولا إقناعه أن مثل هذا المطلب سيحقق له فوائد كثيرة، وسيرجحه من كثرة التنقل بين الطائف وجدة. وذكر بما سبق أن قال حول النتائج التي يمكن أن تترتب على تشكيل الحكومة البريطانية في أهمية وجود مفوضية لها في الحجاز.

لقد خيب فؤاد حمزة آمال ريان بأسلوب هادئ. ذلك نه أبدى تعاطفا «جاء مفاجأة لكل توقعاتي (ريان) فقد استمع إلي باهتمام، ورحب بكل ما قلت». وأقر بأن نقده للجهاز الإداري في الحجاز له ما يبرره، وأنه هو نفسه يدرك جيدا معوقات العمل في وزارة الخارجية، ولكنه يؤثر ألا يضايق الملك في وقت تطارده فيه مشاكل عديدة، فالوقت غير مناسب لإضافة مزيد من الأعباء على كتفيه. ولكنه طمأن ريان إلى أنه يخطط لمشروع كبير، يعتزم عرضه على الملك في الوقت المناسب، يتعلق بضرورة نقل وزارة الخارجية من مكة إلى جدة. بالطبع كان أهون على حكومة الحجاز أن تنقل وزارة الخارجية إلى جدة من أن تفتح الحجاز بالتدريج أمام غير المسلمين. وما يعنينا الآن هو أن ضيق ريان من العمل في الحجاز قد صار ظاهرا للعيان أمام حكومته في لندن، وأمام حكومة الحجاز في مكة.

ويحاول ريان ألا تفهم ملاحظاته على أنها تدمر من جانبه تجاه الأوضاع المضطربة في

الحجاز، أو أنها تعكس مسألة خاصة به، ويذكر في رسالة أخرى إلى هندرسون - دونها تحديد لمصدر معلوماته - أن الملك عبدالعزيز جاد في إعادة تنظيم إدارة الحجاز. (٦) ومع أن المعلومات المتوفرة لديه حول برنامج الملك الاصلاحى ليست كافية لتكوين صورة واضحة عما كان يدور في رأس الملك، إلا أن الحوار الذي أجراه قبل أسبوعين مع فؤاد حمزة، كان يهدف إلى توجيه أنظار الملك إلى بعض الجوانب المهمة، التي يجب أن تراعى في عملية الاصلاح، أو في إعادة تنظيم الإدارة في الحجاز. ومهما يكن من أمر تطلعات ريان نحو تخطي الظروف الصعبة التي تواجه عمله الدبلوماسي في الحجاز، فإن إقامة مقر دائم لوزارة الخارجية في جدة لم يتحقق قبل عام ١٩٣٢. (٧)

كان فؤاد حمزة هو مصدر إمداد ريان بالمعلومات المتعلقة بالنشاط السياسي والدبلوماسي للملك عبدالعزيز، باعتبار أن حمزة كان يقف - أكثر من غيره باستثناء يوسف ياسين - على أسلوب الملك في التفكير في هذا المجال. ويبدو أن علامات الود والارتياح التي نشأت بين ريان وحمزة نمت وتطورت، وربما كان ريان حريصا على الإبقاء على فؤاد حمزة مقربا إليه، لأنه لم يجد عنه بديلا مريحا بين مستشاري الملك.

وحين التقى فؤاد حمزة بريان في ٣ أغسطس ١٩٣٠ (٨)، فاتحه في موضوع تطوير وزارة الخارجية، وكشف له عن «أن الملك صار متعبا للغاية»، وأنه بعد أن سمع لنصح الأطباء «يؤثر أن يملك على أن يحكم» to reign rather than to rule ولهذا فهو يرى أن يسند إلى الأمير فيصل، نائبه في الحجاز، مسؤولية إدارة الشؤون الخارجية إلى جانب منصبه الأصلي. ولم تكن هذه الخطوة مفاجأة لريان. ويرى الملك كذلك أن يبقى فؤاد حمزة في منصبه نائبا لمدير (وزير) الشؤون الخارجية. ولا شك في أن هذه الخطوة الأخيرة قد أراحت ريان كثيرا.

وكشف فؤاد حمزة عن أن الترتيبات الجديدة في وزارة الخارجية تقضي بتقسيم أعمال الوزارة - فيما يتعلق بالاتصال بالبعثات الدبلوماسية في جدة - إلى أربعة أقسام، ولكن تنفيذ هذه الخطوة سيبقى رهن توفر العناصر المناسبة لرئاسة هذه الأقسام الأربعة، ويقترض أن يقيم هؤلاء الأربعة في جدة، أو على الأقل يداومون على الاتصال بها، إلى حين تدبير مقر دائم للوزارة فيها. لم تقابل هذه الخطوة بارتياح من ريان، الذي أزعجه

أن يخفي فؤاد حمزة عن أداء دوره كقناة إتصال نامية مع الملك . ولكن حمزة أراحه كثيرا ، حينما أحاطه علما بأنه سيتولى الشؤون الخارجية إلى حين تدبير عناصر ذات كفاية ، وإعلان التنظيم النهائي لوزارة الخارجية .

وكانت «أم القرى» قد نشرت في ١٨ يوليو ١٩٣٠ أن إنشاء قسم سياسي في ديوان الملك ، تحت إشراف الشيخ يوسف ياسين ، هو أمر قيد الدراسة . ولكن حمزة بين لريان أن الهدف من إنشاء هذا القسم هو أن يكون قناة إتصال بين الملك ووزارة الخارجية . وتعني هذه الخطوة أن فؤاد حمزة قد أبعد عن الملك عبدالعزيز خطوة ، فقد صار عليه أن يتلقى تعليمات الملك من خلال يوسف ياسين . صحيح أن الإثنين كانا من بين العناصر السورية التي عملت في خدمة الملك ، إلا أن الملك - فيما يبدو - أراد أن يضع الواحد منهما في مواجهة الآخر ، حتى لا يترك الأمر كله بيد شخص واحد . ومع ذلك فعما لا شك فيه أن أعباء الملك قد تضاعفت وأن هذه الخطوة إنما كانت تهدف إلى التخفيف منها .

ومهما يكن من أمر ، فقد تم انجاز خطوة كبيرة ذات معنى فيما يتصل بقضية التمثيل الدبلوماسي ، ففي أواخر عام ١٩٣٠ صدرت الأوامر الملكية بتغيير اسم «مديرية الشؤون الخارجية» إلى «وزارة الخارجية» ، ليكون الأمير فيصل أول وزير لها ، إلى جانب كونه نائبا للملك في الحجاز ، وليكون فؤاد حمزة وكيلا للشؤون الخارجية اعتبارا من ١٦ ديسمبر ١٩٣٠ .^(٩) وكانت هذه أول وزارة استحدثت في الحكومة بصفة رسمية .^(١٠)

ولكن اضطراب أحوال فؤاد حمزة الصحية لم تمكنه من مواصلة العمل بانتظام في وزارة الخارجية ، وبالتالي وجد ريان نفسه يتعامل مع طاقم جديد لم يألف التعامل معه من قبل ، خاصة وأن الأمور تركزت في يدي يوسف ياسين ، بعد سفر فؤاد حمزة إلى مصر للعلاج . ووجد ريان بعد ذلك أن من المناسب تحويل المسائل المعلقة بين البلدين إلى لندن لتناقش هناك بين حافظ وهبة وجورج رندل ، وذلك إلى أن يستقر النظام في وزارة الخارجية الناشئة .^(١١) وكما أن أقبل فبراير ١٩٣١ حتى كان الأمير فيصل مريضا هو الآخر ، وبذلك تركت الشؤون الخارجية في يدي يوسف ياسين .

ولم يكن يوسف ياسين بعيدا عن قضايا الملك عبدالعزيز السياسية، فقد عمل معه منذ عام ١٩٢٣، وأسس جريدة «أم القرى» في العام التالي مباشرة، وتحمل مسؤولية الشؤون الخارجية أثناء غياب عبدالله الدملاجي، الذي كان أول من شغل منصب مدير الشؤون الخارجية في عهد الملك عبدالعزيز في الحجاز. ولم تفت يوسف ياسين فرصة المشاركة في أية مفاوضات أو مناقشات بين الملك وبريطانيا، ولكن الانجليز لم يروا فيه خفة الظل التي رأوها في فؤاد حمزة. وبالفطع انعكس ذلك على أسلوب عمل ريان ومعاونيه في المفوضية البريطانية.



كان صيف عام ١٩٣١ ساخنا للغاية على المستوى الدبلوماسي في الحجاز. فالأزمة المالية قد أحكمت قبضتها على البلاد، والأزمة السياسية قد وترت العلاقات البريطانية - السعودية بسبب الخلافات السعودية مع شرق الأردن، وقد انعكست آثار الأزمة الأولى على إمكانية تسوية الأزمة الثانية، فلم يكن لدى الحكومة السعودية سيارات لنقل المسؤولين في رحلتهم إلى الحدود الشمالية، لتسوية الأمور على الطبيعة. واعتقد ريان أن الملك عبدالعزيز يتخلى عن مسؤولياته، بحجة الأزمة المالية. ولم يتردد ريان في مقابلة الملك ومصارحته بالتخلي عن التزامات وتعهيدات قطعها على نفسه تجاه الحكومة البريطانية. ولم يكن الملك مستريحا لهذا الأسلوب غير اللائق في التحاور معه، «وغضب لتكرار الإهانات من ريان». وقدم حافظ وهبة احتجاجا للحكومة البريطانية حول هذه المسألة، وأبدى نصحه للملك بعدم الاتصال بريان في جدة. وكان ريان هو الآخر قد توقف عن مناقشة القضايا المعلقة بين البلدين، بحجة أن وزارة الخارجية السعودية كانت في مرحلة التكوين، مؤثرا أن تتم مناقشتها بين الحكومتين من خلال لندن.

لم يكن الإنهام السابق الموجه من ريان إلى الملك عبدالعزيز هو الأول من نوعه خلال فترة عمله القصيرة في جدة، فبعد تسلمه العمل بفترة وجيزة، وفي اجتماع مع الملك لمناقشة القضايا المتعلقة بالحدود النجدية - العراقية، قال الملك لريان، الذي كان يتحدث باسم الملك فيصل والعراق: «إنني لا أعرف فيصلا ولا غيره، أنتم (الانجليز)

الذين تفاوضتم واتفقتم معي، فلا أعرف غيركم». ويبدو أنه عز على ريان أن يقلل الملك عبدالعزيز من شأن الملك فيصل. فأجابه ريان بعجرفة «إذا كنت لا تعرف الملك فيصل الذي أتكلم أنا الآن باسمه، فأنت تعيش في عالم من الخيال». وهكذا تخطى ريان حدود أدب الحوار مع الملك، الذي قطع الحديث وعلق المناقشات. يقول حافظ وهبة أن الملك قال لنا بعد ذلك «لولا أنني أخشى المشاكل لقطعت رأس الملعون» (١٢). يبدو أن ريان لم يكن يعرف طبيعة العرب أو أنه تجاهل معرفته بها. ومهما يكن من أمر، فقد كان ما جرى شرخا صعب التئامه، وكانت له انعكاسات سلبية في العلاقات البريطانية-السعودية طيلة وجود ريان في جدة.

وفي ١٢ و١٣ يونيو ١٩٣١، إلتقى فؤاد حمزة بريان في جدة، لمناقشة الأزمة الناجمة عن خروجه على عن السلوك الدبلوماسي اللاتق (١٣)، «الأمر الذي صار (كما يري ريان نفسه) عاملا هاما في الموقف بصفة عامة. لأن الملك يعتقد منذ وقت مضى أنني معاد له، وأنتي أسخر سياسة الحكومة البريطانية لتحقيق أهدافي. وأن كلا من الملك وفؤاد حمزة يبالغ في قوة نفوذي».

كان ريان يدرك جيدا أن الملك غير مستريح لوجوده كممثل دبلوماسي لأكبر دولة تمنى ذات يوم أن يكون لها تمثيل قوي في بلاده، ومع ذلك قد شهد بقدرات الملك وذكائه، فوصفه بأنه كان «يلعب دورا ملكيا ممتازا». ويعترف ريان لفؤاد حمزة بالفضل، لأنه كان يلفت نظره إلى المسائل ذات الحساسية الخاصة بالنسبة للملك.

ويعتذر ريان لوزير خارجية بلاده، لأنه كان يقحم مسألة العلاقات الشخصية في مراسلاته، ويفسر ذلك بقوله «ولكنني أفعل ذلك لأنها مسألة غاية في الأهمية في نظر الحجازيين». ويحاول ريان أن يشرك وزارة الخارجية معه في تحمل مسؤولياتها في مخاطب هندرسون بقوله: «... بالرغم من أنني كنت أتكلم بصراحة في مناسبات عدة، وسببت كلماتي... عدم ارتياح شديد، لكنني على كل حال كنت أنفذ التعليمات الصادرة منكم». وهذا يعني أن حكومة لندن كانت على علم بخطى ريان أولا بأول، وأكثر من ذلك أن جانباً من سلوكياته الدبلوماسية كانت تنفيذاً لتعليمات منها، وبالتالي فإنه لا يتحمل وحده المسؤولية فيما بدر منه من سلوك سلبي.

ولكنه يعود في نفس الرسالة ويعلن تحمله لمسؤولياته بقوله «لقد كنت أعاني كثيرا كي أوضح للملك أنني لست معاديا له . وكنت أستخدم لغتي الخاصة في مناقشاتي معه ، وهو ما قد يبدو زائدا عن الحد . . . إنني أؤكد بأن آرائتي كانت شخصية محضة » . وعندئذ وضع ريان سجلا كاملا لوقائع الحوار الذي دار بينه وبين كل من الملك وفؤاد حمزة في أيام ١٣ ، ١٤ ، ١٦ ، ١٧ يونيو ١٩٣١ (١٤) ، أي فور فراغ الملك من موسم الحج .

لم يكن لقاء ١٤ يونيو مع الملك لقاء عمل ونقاش ، فقد كان الملك لا يزال متعبا من رحلة الحج ، وما صاحبها من مناقشات مع الوفود الاسلامية بمكة . لذا اقتصر اللقاء على استقبال الدبلوماسيين الاجانب في جدة . وحين جاء دور ريان لم يكن هناك ما يناقشه مع الملك ، لأنه ناقش في اليوم السابق مع فؤاد حمزة القضايا المعلقة بين البلدين . واكتفى ريان بتهنئة الملك بنجاح المفاوضات مع العراق حول الحدود ، وطلب أن يلقاه في موعد آخر قبل سفره إلى الرياض ، وقبل أن يغادر ريان نفسه إلى لندن ، وتحدد لذلك اللقاء يوم ١٧ يونيو ١٩٣١ .

وكان حمزة قد عرض على ريان في لقائهما في ١٣ يونيو، تصوره للعلاقات البريطانية - السعودية بصفة عامة ، وركز اهتمامه على موقف ريان الشخصي من الملك ، وذكره بالأعمال التي كان الملك يعلقها على ذلك الشخص الذي يمكنه نقل آرائه إلى الحكومة البريطانية ، متحملا كامل المسؤولية ، ومتمتعا بحرية واسعة في إجراء المناقشات مع الملك ، بطريقة تفضل ما كان يجري مع صغار المسؤولين البريطانيين في المنطقة قبل وصول ريان إلى جدة . ووعد فؤاد حمزة ريان بالعمل على تسوية الخلافات بينه وبين الملك ، وإعادة العلاقات بينهما إلى المستوى اللائق . (١٥)

وفي هذا السبيل أخذ فؤاد حمزة بيد ريان وعاد به إلى الوراء . مسترجعا تطور العلاقات السعودية - البريطانية ، التي كانت تنمو بغير تمثيل دبلوماسي ، معتمدة فقط على الزيارات الطارئة ، التي كان يقوم بها ضباط بريطانيون للملك وإلى ذلك العهد القريب ، الذي كان فيه التمثيل البريطاني يدار من قبل موظفين أقل شأنًا من ريان . وعلى طول تلك المراحل كانت العلاقات البريطانية السعودية تمر بنوبات من البرود

وأخرى من العداء، فالملك لا ينسى للانجليز موقفهم منه في خورمة ورتبة، وقت نزاعه مع الشريف حسين في عامي ١٩١٨ و١٩١٩. (١٦) كما انه لا ينسى العون الذي قدمه الجانب العراقي لابن الرشيد قبل مقتله في عام ١٩٢١، ولا النشاط المعادي الذي استخدمت فيه قبائل شمر ضد نجد بعد ذلك. وهو لا يزال يذكر بأسى موقف الحصار الذي فرضته بريطانيا عليه حين أحاطته بأبناء الشريف حسين، فوضعت فيصلا ملكا على العراق، وعبدالله أميرا على شرق الأردن. وظلت قبائل العراق وشرق الأردن تعمل ضده، إلى أن سقط الحجاز في يديه، فخفف نشاطها المعادي، بينما بقي الحصار البريطاني ضده من مناطق الانتداب الواقعة إلى الشمال من بلاده. وأشار فؤاد حمزة إلى بعض التصريحات التي أعلنها مسؤولون بريطانيون مثل سير برسي كوكس، وسير هنري دويس Sir H. Dobb, بما يفيد أن انجلترا كانت تمنى «لو نظرت عبر الحدود فوجدت ابن سعود وقد صار ضعيفا».

ثم انتقل فؤاد حمزة إلى عرض المساعدات والخدمات التي قدمها الملك لانجلترا من خلال ثقته فيها واعتاده على نصحتها، ومن خلال إلتزامه بعدم إزعاج حلفائها في المنطقة، ووصل الأمر إلى حد «إعلان الحرب على شعبه من أجل خاطر بريطانيا والعراق» (إشارة إلى ضرب الإخوان في عام ١٩٢٩)، ومن خلال وقوفه الى جانبها في الحرب العالمية الأولى، ومهادنة الحسين أثناءها، ومن خلال سياسة معتدلة في فلسطين والهند. وأخيرا من خلال وقوفه ضد السوفييت حماية لمصالح بريطانيا. في مقابل ذلك كله كان الثمن الذي دفعته بريطانيا للملك هو «صورة جديدة من صور البرود الانجليزي». (١٧) لقد كان حمزة يتحسر على كرم الملك الذي قوبل بجفاء، ويحاول أن يستحث ريان ليكون أكثر نشاطا وحيوية في خدمة تنمية العلاقات بين البلدين.

أكد ريان في تقريره للموقف على أن فؤاد حمزة في عرضه لعلاقات الملك ببريطانيا، إنما وضع مصالحه الخاصة فوق كل اعتبار. «وأن الصداقة بين ابن سعود وبريطانيا (طبقا لكلمات حمزة) تركز على قواعد معروفة، على العكس من صداقتها مع الملك فيصل والأمير عبدالله، وهي صداقة لا يمكن أن تكون صداقة من جانب هذين الحاكمين. إن لبريطانيا في العراق وشرق الأردن مركزا متميزا من مصلحتها أن تبقى

عليه، ولن يتم ذلك إلا على حساب شعبي هذين البلدين. إن هناك صراعا شديدا بين المصالح البريطانية والطموحات القومية، ولهذا فإن الصداقة بينهما مستحيلة. وفي المقابل فليس هناك شيء من هذا يعكر صفو العلاقات البريطانية - السعودية، فيما عدا مسألة الرق» (١٨).

كان فؤاد حمزة يعلم جيدا طبيعة العلاقات السعودية - البريطانية، ومجالات اهتمام بريطانيا في المنطقة، وبنه ريان إلى أن الملك عبدالعزيز قد حقق لبريطانيا كل ما أرادت منه، وعلى العكس من ذلك لم تحقق هي للملك كثيرا عما أراد منها، وأن مسألة العقبة ومعان، وغيرها من قضايا الخليج لم تسو كما أراد الملك. ومع ذلك فهذه القضايا لا يجب أن تفسد العلاقات بين البلدين. وأضاف حمزة «إن مهمتي أن أيسر وأن أبقي على مصالح كلا الطرفين السعودي والبريطاني اللذين لا تصطدم مصالحهما».

لاحظ ريان أن فؤاد حمزة قد أسهب في الإشارة إلى الأمور التي تنظر بريطانيا من خلالها إلى الملك عبدالعزيز، بينما اقتضب في عبارة واحدة كل الأشياء التي ينظر الملك من خلالها إلى بريطانيا، فالصداقة مع بريطانيا - في نظر الملك - هي المطلب الذي إذا ما تحقق تبعه تحقيق كل شيء. وبينما كان مطلب الملك عاما على هذا النحو، مما لم يمكنه من تحقيق ما أراد، كانت المطالب البريطانية محددة وواضحة، فقد كانت تتمثل في تحقيق السلام مع بريطانيا وأصدقائها في المنطقة، وفي تحقيق الأمن الداخلي الذي يضمن السلامة للحجاج البريطانيين، كما يضمن سلامة الملاحة البحرية البريطانية عبر الخليج والبحر الأحمر، وسلامة الملاحة الجوية على السواحل الغربية للخليج، ويساعد في التصدي للخطر الشيوعي (١٩) على المنطقة كلها.

كان فؤاد حمزة يتناقش مع ريان في ١٣ يونيو ١٩٣١ من منطلق أنه مجرد قناة إتصال؛ ولا يملك حق تقرير أمر من الأمور، وأن أية مساهمة من جانبه بإبداء الرأي إنما يجب أن ينظر إليها على أنها وجهة نظر خاصة لا تحمل بالضرورة صفة رسمية، ومن هذا المنطلق فقد كشف فؤاد حمزة عن الموضوعات التي تؤرق الملك عبدالعزيز وتقف بريطانيا منها موقفا مضادا. إنها تتمثل فيما يلي:

١- مسألة سكة حديد الحجاز التي سيفيد الملك منها سياسيا بربط أجزاء بلاده

المترامية الأطراف ، واقتصاديا بالاستفادة من عوائدها في نقل الحجاج والبضائع .

٢- مسألة العقبة ومعان .

٣- مسألة أوقاف الحرمين الكائنة في البلاد الواقعة تحت الحكم البريطاني .

٤- مسألة الأزمة المالية وعزوف بريطانيا عن المساعدة فيها .

٥- مسألة الأمن الداخلي وأهمية المال في تدعيمه . وأشار فؤاد حمزة إلى أن الاتراك العثمانيين كانوا ينفقون على حامية تبلغ ٣٠ ألف جندي في الحجاز ، وكانوا يقدمون العون المالي للقبائل ، أما الملك عبدالعزيز فإنه يفكر في أن ينفق ما بين مليون ومليون جنيه استرليني في الحجاز على الأمن وحده . ولو أن بريطانيا دفعت عنه خطر جيرانه لقدمت له خدمات جليلة .

يرى ريان أنه إذا استطاعت بريطانيا أن تتفاهم مع الملك من خلال هذه النقاط وعن طريق الصداقة الحقة ، «عندئذ يكون الملك مستعدا للقاء معنا (بريطانيا) في كل النقاط ذات الأهمية لنا» .

وفي ١٦ يونيو اجتمع فؤاد حمزة بريان (٢٠) الذي كان يستعد للاجتماع بالملك في اليوم التالي . وأكد فؤاد حمزة على نقطتين أساسيتين ، طلب إلى ريان أن يسجلهما في الحديث غير الرسمي الذي جرى بينهما في ١٣ يونيو . تتعلق النقطة الأولى بأن الحوار الذي جرى بينهما تم بدون تعليقات رسمية من الملك ، وتؤكد على أن الملك كان حريصا على تحقيق تفاهم واضح مع بريطانيا . وتعلق النقطة الثانية بإظهار نوايا الملك الطيبة تجاه بريطانيا .

وبعد أن استبعد حمزة أي دخل للملك ، الذي أثير أن يتم كل شيء في هذه الفترة بطريقة غير مباشرة ، قال : «إن هدفه الآن هو الوصول معي (ريان) إلى تفاهم حول الموضوعات التي سنتناولها معا ، مستخدمين نفوذنا الشخصي ، مع احترام التعليقات الموجهة إلينا من حكومتينا ، فأبدت لهم موافقتي على العمل معه من أجل (استمرار) العلاقات الطيبة بين البلدين ، ولكنني قلت له أن مواقفنا صعبة» . حرص ريان على ضمان تحقيق الإجراءات القانونية في الحوار ، قبل تناول الموضوعات المطروحة ، بينما كان

حمزة يرى أن من الضروري الوصول بالعلاقات إلى المستوى اللائق، بصرف النظر عن الطريق الذي يؤدي إلى هذه النتيجة.

كان ريان يرى أن فؤاد حمزة «هو مستشار الملك للشؤون الخارجية، والوزير الفعلي للخارجية، بالرغم من تحمل الملك المسؤولية الفعلية في الشؤون الخارجية، وبالرغم من تحمل الأمير فيصل المسؤولية من الناحية الشكلية... حتى ذلك الوقت. ومن هنا، فإن فؤاد حمزة يقف في موقع رجل الدولة، بينما أنا نفسي مجرد موظف مدني. قد يكون في إمكاني أن أنصح حكومتي في بعض القضايا، ولكن الممثل الدبلوماسي لا يستطيع - بصفة عامة - أن يشكل سياسة بلاده الخارجية، ومن الصعب أن أدخل في عملية سياسية لتابعة التعليمات الصادرة لي».

كان ريان يدرك أن الصلاحيات التي يتمتع بها فؤاد حمزة - بالرغم من كل الاعتبارات - تجعله يتفوق عليه، ولا يرى في نفسه أكثر من «مجرد موظف مدني». ولهذا فلم يكن ريان جادا في توصيل الحوار مع فؤاد حمزة إلى مستوى مناقشة القضايا المهمة، بل حرص على أن يبقى عليه دائما في شكل الحوار الذي يمكن كلاهما من استكشاف وجهة نظر الآخر، دون التوصية بصياغة قرار معين، أو حتى توجيه السياسة الرسمية لحكومتها.

وعندئذ واثت ريان الفرصة لكي يرد على الطرح السياسي الذي قدمه فؤاد حمزة حول العلاقات البريطانية - السعودية في لقائهما في ١٣ يونيو. قال ريان: «إن العرض الذي قدمه (فؤاد حمزة) يشكل جانبا واحدا من مسألة كبرى شغلت السياسة البريطانية في تسويات ما بعد الحرب (العالمية الأولى) فيما يتصل بالدولة العثمانية. كانت هناك أجزاء من شبه الجزيرة العربية لنا فيها مسؤوليات خاصة، وأخرى لنا فيها مصالح أقل شأنًا، ومنطقتان مستقلتان تماما (الحجاز ونجد) ويحكمها صديقان لنا. إننا مدينون إلى الملك حسين بنفس القدر الذي ندين به لابن سعود، لقد كنا نعمل من أجل استقرار الأمور في شبه الجزيرة العربية، لقد خرج ابن سعود من هذه العملية منتصرا، لا شكر لنا ولكن الشكر له على ما أنجزه».

وتعقيبا على شكوى فؤاد حمزة من أن السياسة البريطانية قد أحاطت الملك عبدالعزيز بوجود بريطاني متعدد الأشكال على حواف شبه الجزيرة العربية والمناطق

المجاورة لها، قال ريان، ولعله أول من أشار إلى ذلك: «يبدو الأمر لي أننا كنا على حافة الدائرة قبل ذلك، وأن ابن سعود هو الذي وسع ممتلكاته حتى ملأها». ويعتبر هذا اعترافاً بريطانيا بأن بريطانيا ليس لها فضل في نشأة المملكة العربية السعودية، وأن معاهدتي حدا وبحره قد وقعتا في إطار التزامات بريطانيا تجاه العراق وشرق الأردن في عام ١٩٢٥. أما العلاقات الحقيقية بين عبدالعزيز وبريطانيا فتبدأ بمعاهدة جدة عام ١٩٢٧، وما قبل ذلك يدخل في تقديره ضمن مرحلة «ما قبل التاريخ».

لم يكن حمزة مقتنعا بمحاورة ريان له، وأكد على أن كل شيء كان يمكن أن يسير على ما يرام لو أن بريطانيا أحكمت سيطرتها على البلاد المجاورة للأراضي الواقعة تحت حكم الملك عبدالعزيز، أو لو أن حكامها لم يكونوا أعداء له. وهذا يعني أن يكون الحضور البريطاني في مناطق الانتداب حضوراً كاملاً وشاملاً، وليس مجرد إشراف رسمي من بعيد على أنظمة عربية معادية للملك. ومع أن هذا الاقتراح من فؤاد حمزة لم يكن وارداً للمناقشة، إلا أن ريان كان حريصاً على التأكيد على سمو أهداف بريطانيا، حين قال: إن الرأي العام في بريطانيا «لا يسعى لتوسيع التزاماتنا في الشرق، بل إلى تخفيفها، خاصة وأن هناك حركات قومية في هذه البلاد يجب أن توضع في الاعتبار. وهذه المشاعر كانت قوية في العراق، كما أنها ظهرت في شرق الأردن، بالرغم من أن الوضع فيها مختلف...».

ونفى ريان أن تكون هناك «صداقة» بين بريطانيا والعراق أو بين بريطانيا وشرق الأردن، «لأننا حريصون على أن نبقى على وضع متميز فيهما». وفي حالة العراق فقد انخفض مركز بريطانيا المتميز إلى أقل مستوى ممكن بعد توقيع معاهدة ١٩٣٠، «إننا نرغب بل ونسعى لأن نكون أصدقاء لكل الناس. إن هدفنا أن نرى دولاً مستقلة في شبه الجزيرة العربية على علاقة صداقة معنا ومع بعضها. وهناك الآن دول ذات حدود واضحة. أما حدود شرق الأردن... لا تزال موضوعاً معلقاً بيننا... وأنا أفضل استمرار الوضع الراهن... كانت رغبتنا أن نجري حواراً مع الملك حول سلامة جميع الحدود فيما عدا تلك التي لم يحدثنا فيها (الحدود مع اليمن)».

أما القضايا التي أقلقته بالملك عبدالعزيز، والتي أثارها مع ريان في لقاءهما في

١٣ يونيو، فلم يعطها ريان ذات الاهتمام الذي أعطاه لقضية «الصدقة»، باعتبارها قضية محورية للعلاقة بين الطرفين. وأما القضايا الأخرى، فكان بعضها يتعلق بأمور داخلية بما لا يعني بريطانيا، وبعضها لا يدخل في إطار صلاحيات ريان، والبعض الآخر ليس لديه تعليقات بالخوض فيه، وهكذا تمكن ريان من الإفلات من ضغوط فؤاد حمزة حرصا على تأكيد الثوابت في السياسة البريطانية.

لم يثر فؤاد حمزة في لقائه الثاني بريان يوم ١٦ يونيو مسألة العلاقات الشخصية المتردية بين الملك عبدالعزيز وريان، ذلك أنها تناولا الموضوع باستفاضة في لقائهما الأول قبل ذلك بثلاثة أيام^(٢١) حين جرى حديث «طويل وودي ركنزه على مسألة علاقتي (ريان) الشخصية بابن سعود... التي كانت في حاجة إلى الإصلاح... وقلت إنني مستعد...». وفي عرضه لتطور علاقته بالملك، اعترف ريان بأنه كان «حادا في الحوار» مع الملك حول القضايا المتعلقة بشرق الأردن. وحين راح فؤاد حمزة يؤكد على الدور الذي يلعبه الممثل الدبلوماسي، وعلى آرائه الشخصية، وسلوكه المرن، راح ريان يجاربه فيما ذهب إليه، وحتى وقف على هدف حمزة، الذي طالبه بضرورة أن تكون لديه مرونة دبلوماسية، أشار إليه بأن الممثل الدبلوماسي ليس كما يتصور الشرقيون، متمتعا بحرية كاملة بعيدا عن الأطر التي تفرضها عليه حكومته، من خلال القرارات التي يبلغ بها في كل مناسبة، فهو ملتزم بها، ويترك له فقط أسلوب تناوُلها دِن مساس بجوهر التعليقات.

وانطلاقا من فهم ريان لطبيعة عمله، أخذ يوضح موقفه، دون اعتذار أو أسف عما بدر منه تجاه الملك، رغم إقراره به، وقال: «إذا كنت قد تحدثت بصراحة أو كتبت بوضوح ذات مرة، فقد تم ذلك بناء على تعليقات صريحة من حكومتي إلي... وربما لأنني رغبت في تسوية بعض المسائل، دون إعطاء أهمية خاصة لها، حتى لا أقحم الحكومة البريطانية في اتخاذ قرار حاسم بشأنها» مما قد يؤدي إلى تحميل الحكومة أعباء إضافية دون حاجة إلى ذلك. ومهما يكن من أمر، فإن الصيغ النهائية للتعليقات الصادرة إلى ريان تختلف - في الغالب - عن صيغها الأولية، وذلك نتيجة للتشاور معه مسبقا. وهذا يعني أن ريان قد شارك في صياغة هذه التعليقات الصادرة من لندن،

وبالتالي فهو أكثر التزاما بها وحرصا على تنفيذها، ويصعب عليه الفكاك منها. وهو يعترف بأن موقف حكومته من مسألة الحدود مع شرق الأردن، والذي أغضب الملك عبدالعزيز كثيرة، كان قد «تم الإيعاز به مني (ريان) في محاولة لانقاذ الحكومة البريطانية من التورط في موقف صعب».

وفوق ذلك، كانت هناك صعوبات خاصة بمن هو في مثل ظروف ريان، فهو وزير مفوض يتعامل مع ملك، يعد من الناحية العملية وزيرا للخارجية، ولا يترك لمستشاريه إلا قليلا من الصلاحيات وفرص صناعة القرار، مؤثرا أن يتناول بنفسه شؤونه الخارجية، ليس فقط من خلال سياسة عامة موجهة، وإنما بالاطلاع على كل صغيرة وكبيرة. وعندما يكتب ريان إلى الملك مباشرة حول أمر مفوض من جانب الحكومة البريطانية فلا بد أن ذلك يسبب كثيرا من الحرج والإزعاج، وعلى ريان في مثل هذه الحالة ضرورة احترام الملك، بصفته ملكا أصلا وليس بصفته وزيرا للخارجية، وهذا الوضع نادرا ما يحدث، بل هو غير وارد في دول أخرى، فالوزير المفوض يتعامل عادة مع وزير الخارجية. عندئذ أشفق فؤاد حمزة على ريان، ووعد باستخدام نفوذه لدى الملك، لاقناعه بأن ريان ليس معاديا له، وفي نفس الوقت نصح حمزة ريان بأن تتواصل الاتصالات بينهما لتخفيف حدة الحرج في الأمور الدبلوماسية وممارستها من خلال قنواتها الطبيعية.

وبعد هذه اللقاءات الثلاثة بين ريان والملك في ١٤ يونيو، وبين ريان وفؤاد حمزة في ١٣ و١٦ يونيو، وبناء على ترتيبات سابقة، ثم لقاء آخر بين الملك وريان في ١٧ يونيو (٢٢) يصفه ريان بقوله: «أجلسني الملك معه ساعتين، وكان فؤاد بك (حمزة) مترجما، بينما كان يوسف ياسين جالسا بالقرب منا طول الوقت». كان موضوع الحديث عاما، ولكن الملك ركز فيه على سيادته على بلاده، واعتزازه بذلك، ومعاناته في الحفاظ على تلك السيادة. وانتقد الملك بعض المسؤولين البريطانيين الذين لم يمكنوه من نقل أفكاره واهتماماته إلى الحكومة البريطانية، وذكر الملك على وجه التحديد ثلاثة، هم: سير بيرمي كوكس (المندوب السامي بالعراق) وسير جلبرت كلايتون (الوزير المفوض والمندوب فوق العادة) وسير أندرو ريان نفسه، الوزير المفوض بجدة.

كان الملك - بناء على رواية ريان - يتوقع الكثير من كوكس ، الذي لم يوف بها وعد . أما المسائل التي أسندها الملك إلى كلايتون فلم يسمع عنها شيئا . وأما ريان فقد وقع فيها وقع فيه كلايتون من عدم تبليغ رسائل الملك للحكومة البريطانية في موضوعات محددة ، مما اضطر الملك إلى تكليف وزيره المفوض بلندن (حافظ وهبة) بعرض تلك القضايا على الحكومة البريطانية . وحين علم ريان من الملك أن وهبة لم يوفق فيها كلف به ، عرض عليه إستعداده لرفع ما يرى من أمور إلى لندن .

عندئذ وجد الملك الفرصة مناسبة لعرض القضية الرئيسية التي قصد إثارتها . وطبقا لرواية ريان ، قال الملك : إنه صديق دائم لبريطانيا ، وطالما أن الأمور مستقرة من حوله فليست هناك مشكلة ، أما إذا تبدلت الأحوال في البلاد المجاورة ، فإن الملك يريد أن يعرف أين يقف ، وما الذي تريده بريطانيا منه ، وما الذي لا تريده ؟ هذه الأسئلة بعينها سبق أن طرحها الملك على كوكس ، ثم على كلايتون ، «وهو يريد مني الآن إجابة عليها» . ويستدرك الملك بقوله : إن الإجابة على تلك الأسئلة ، مهما كانت طبيعتها ، لن تؤثر على صداقته ببريطانيا ؛ لأنه صديق دائم لها ، وهذه الصداقة لا يجب أن تدخل في دور المساومة . صحيح أن ريان لم يجب على هذه الأسئلة ، وإنما وعد بنقلها إلى لندن ، دون أن يعطي التزاما بأي شيء . ولكن الملك حاول أن يستقطب ريان حين طلب إليه أن يعطيه رأيه الشخصي بصرف النظر عن الموقف الرسمي .

أكد ريان للملك أن موقف بريطانيا لم يتغير تجاهه ، وأنه باق على ما كان عليه منذ أول أبريل ، كما أكد ذلك ليوسف ياسين . أما رسائله التي ذكرها ، فقد كانت في نظر ريان تتناول قضايا «إفتراسية» ، وهناك مبدأ عام في الحكومة البريطانية ألا يناقش المسؤولون قضايا «غير واقعية» . ومع أن ممثل الحكومة يتمتع بحرية محدودة في تناول القضايا ، إلا أنها تستتير برأيه في المجال الدبلوماسي ، وقد يتدخل في تطوير شكل وصياغة القرار السياسي ، قال ريان : «إن ممثل الحكومة الدبلوماسي يشبه أزميل النجار ، آلة أساسية ، ولكنها لا تعمل إلا بيديه» وكأنه أراد أن يقول إنه لا يعمل إلا طبقا لتوجيه حكومته ، فلا دخل له بشكاوى الملك .

ولكن ريان - بالرغم من كل ذلك - كان يعلم جيد أن الملك عبدالعزيز راغب في

التفاهم مع بريطانيا، ويتصور أن ذلك يمكن أن يتم عن طريق وضع أطر نظرية لتلك السياسة، تكون ملزمة للطرفين، بينما كان ريان يرى أن العمل الدبلوماسي لا يتم إلا إذا كانت هناك قضية حقيقية قائمة بالفعل، يمكن التفاوض والتشاور حولها. ويبدو أن هذه السياسة من جانب الملك كانت مبنية على شيء من عدم الثقة في السياسة البريطانية، التي يمكن أن تخدعه في أي وقت، ولهذا بدا الملك حذرا للغاية من الوقوع في شرك الدبلوماسية البريطانية، إلى درجة الحرص على تقنين علاقاته ببريطانيا، تفاديا لتقلبات سياستها. ولم تقلل الأزمة المالية - بما فرضته قسوتها على الملك من التزامات - من إصراره وحرصه على مبادئه العامة التي تشكل أساسيات موقفه السياسي.

يقول ريان تأكيداً على المعنى السابق: إن الملك «يحاول أن يضخم قوته ونفوذه، وحتى وهو وسط المحنة التي يمر بها الآن، فهو يريد تفاهما ذا طبيعة دائمة، يشبه التحالف في الغالب، وهذا التحالف موجه ضد الهاشميين، لأن ذلك سيكون مفيدا له، وهو يرى أنه يستحق أن تلتفت الحكومة البريطانية لمساعدته». ويضيف ريان: إن الملك «يكن لبريطانيا حبا عذريا نقياً...». لقد نجح الملك بدبلوماسيته في أن يجعل ريان يعتقد في صدق مشاعره تجاه بريطانيا إلى هذا الحد. ولكن ريان كان يرى أن هذا الأسلوب من جانب الملك ليس أسلوب عملياً. ويدلل على ذلك بأن الملك أقر في نهاية حديثه في ١٧ يونيو أن «الأسئلة التي طرحها على الحكومة البريطانية ليس من الميسور الإجابة عليها، ولكن ليس معنى ذلك أنه لا يتوقع إجابة لها» (٢٣).

لم يكن ريان متفائلاً بشأن إمكانية إعطاء الملك ردوداً إيجابية، «فأنا لا أقدر على رؤية ما تستطيع الحكومة البريطانية تقديمه له، والالتزامات السياسية (البريطانية) نحوه... تبدو خارج المناقشة... ومنذ عامين تقرر عدم تقديم أية مساعدات مالية مباشرة له...». وبعد أن لمح ريان لانتهاياته وميوله السلبية تجاه الملك، قال موجهاً الحديث إلى حكومات لندن: «سوف أترك لكم دراسة إمكانية إظهار اللطف معه».

لم تسفر اللقاءات التي جرت بين الملك عبدالعزيز وريان عن تصفية كاملة لأجواء الخلافات بينهما، سواء أكان ذلك على المستوى الشخصي أو الرسمي، فسرعان ما تهيأت الظروف لاشتعال أزمة جديدة.

ولعل أول الأزمات الحادة بين الملك عبدالعزيز وبريطانيا جرت في عام ١٩٣٢ حول موضوع الرقيق، وهو موضوع ذو حساسية خاصة في العلاقات الدبلوماسية بينها، ذلك أن بريطانيا كانت تعتبر نفسها رائدة حركة تحرير العبيد في العالم. وقد مضى على بداية نشاطها هذا قرن كامل من الزمان حتى عام ١٩٣٢. ففي عام ١٨٣٣ وافق البرلمان (مجلس العموم) على طلب الحكومة إلغاء الرق في جميع صوره وأشكاله. وبعد مائة عام من هذا التاريخ، بدأت عصبة الأمم نشاطا جادا لالزام جميع أعضائها بإلغاء الرق، وتزعمت بريطانيا هذا الدور في العصبة. ذلك أن البرلمان (مجلس اللوردات) أصدر في يوليو ١٩٣١، هذه التوصية: «في رأي المجلس، إن إلغاء تملك الرقيق، وتجارة الرقيق، وجميع أشكال الرق، هو واجب عالمي...» (٢٤).

من هذا المنطلق، واستنادا إلى المادة السابعة من المعاهدة الأنجلو - سعودية، المعروفة بمعاهدة جدة لعام ١٩٢٧، والتي تقضي بأن «يلتزم الملك بالتعاون مع بريطانيا في مقاومة تجارة الرقيق»، تدخل ريان وأوى أحد عبيد الملك، الذي عرفت قضيته - فيما بعد - بقضية العبد بخيت. ولا شك في أن ريان قد أساء التصرف حين أقدم على خطوة كهذه. وبصرف النظر عما اتخذته البرلمان بمجلسيه من قرارات تهم بريطانيا وحدها، فإن المادة السابعة من معاهدة جدة لا تسمح لريان بفعلته، لأنها تتعلق «بتجارة الرقيق»، ولا صلة لها «بامتلاك الرقيق»، ولم يكن العبد بخيت معروضا للبيع. ومن جهة أخرى، فلعل ريان يعلم جيدا أن إعداد وصياغة المادة السابعة من معاهدة جدة مرت بأزمات حادة كادت أن تجهض المعاهدة بجميع موادها قبل ولادتها، بسبب بعض القضايا المهمة، كانت قضية الرقيق إحداها. ولم تبد وزارة الخارجية البريطانية مرونة حول الموضوع إلا بعد أن وقفت على حجم الصعوبات التي تواجه الملك عبدالعزيز في مجال امتلاك الرقيق والاتجار فيه. فعبرت عن أملها في أن ينهى الملك تجارة الرقيق، تاركة مسألة امتلاك الرقيق لمرحلة تالية. ولكنها أخطرتة بعد ذلك بأنها لن تستطيع أن تتخل عن حقها في تحرير العبيد، الذين يلجأون إلى أحد مسؤوليها في بلاده. ورد الملك على ذلك في حينه - وقد كان حريصا على إلغاء جميع أشكال الامتيازات الأجنبية في بلاده - بأنه لن يتعاون مع بريطانيا في هذا المجال، وتم تبادل الخطابات بين الطرفين حول هذا المعنى. (٢٥).

رأى الملك عبدالعزيز أن السكوت على تصرفات ريان غير اللائقة لم يعد ممكناً، خاصة بعد إيوائه للعبد بحيث يهدف تحريره دون إذن. وفي ٥ فبراير ١٩٣٢ بعث الأمير فيصل - بصفته وزير الخارجية - برقية إلى حافظ وهبة (الوزير السعودي المفوض في لندن) يطلب إليه فيها الاحتجاج لدى وزير الخارجية البريطاني (سير جون سايمون) بشأن تصرفات ريان المخلة بالتقاليد الدبلوماسية المعروفة، لأنه «بالرغم من الغاية النبيلة التي دعت حكومتنا إلى تبادل التمثيل السياسي المعتاد بينهما، فإن حكومتنا تأسف لأن سير أندرو ريان شرع - منذ قدومه إلى الحجاز - في وضع العراقيل في سبيل بناء علاقات حسنة بين البلدين...». (٢٦)

وتضيف البرقية إتهاماً آخر لريان، الذي «تجاوز حدوده في التصرف مع شخص جلالته الملك، وفي التكلم مع جلالاته بلهجة غير مألوفة». وكان ريان، وهو لا يزال حديث العهد بالعمل في الحجاز، وبعد تقديم أوراق اعتماده ببضعة أيام، قد اتهم الملك في حضور بعض وزرائه «بأنه يعيش في عالم الأوهام والخيال». ثم اتهمه مرة أخرى في مارس ١٩٣١ بأنه «يعكر صفو السلام على الحدود (مع شرق الأردن) ويشجع الغزو والقتل». وفي مناسبة أخرى، أثناء مناقشة موضوع الرقيق، اتهم الملك بالمغالطة حين قال: «إنه يحمّد الله أن مستر هوب - جيل كان معه في الجلسة ليشهد على ما يدور من الحديث، خوفاً من أنه في حالة موته تزور على لسانه أشياء لم يقلها، كما تزور الآن على لسان كلايتون المتوفى... وآخر أعماله السيئة (موقفه من) قضية عبد لجلالة الملك التجأ إلى المفوضية (ورفض إعادته)».

لم يعد بإمكان حكومة الحجاز - نجد أن تصرفات سير أندرو ريان، الذي «لم يتحسّن العلاقات، بل إنه على العكس لم يزد العلاقات الحسنة إلا تباعداً... وأصبحنا في شك من حقيقة الموقف، وهل هو يعمل كل ذلك من تلقاء نفسه، أو بموافقة حكومته؟... إن حكومة صاحب الجلالة الملك (عبدالعزیز) تحتج على تصرف سير أندرو ريان غير اللائق، وترى أن بقاءه واسطة بينها وبين الحكومة البريطانية لا يكون منه إلا تفاقم المشاكل بين الجانبين... إن حكومة صاحب الجلالة الملك عبدالعزيز تنتظر الجواب السريع، الحاسم لكيلا يتسع الخلاف وتتورط

الحكومتان في مشاكل . . . هما في غنى عنها».

يقول حافظ وهبة إنه لم ير من المناسب تقديم مذكرة بشأ ما ورد إليه في برقية الأمير فيصل، لأن ذلك سوف يسيء إلى العلاقات بين البلدين أكثر مما سيفيدها. ولم يكن في البرقية من جديد سوى أمر العبد بخيت. وإذا كان لابد من طرح الأمر، فقد يكون من المناسب عمل ذلك بعيداً عن القنوات الدبلوماسية، كتأجيله مثلاً لحين زيارة أحد الأمراء السعوديين للندن. ولكن الحكومة أصرت على موقفها، ورأى حافظ وهبة أن سفره إلى جنيف لحضور مؤتمر نزع السلاح قد يكون فرصة للهروب من طرح الموضوع على وزارة الخارجية البريطانية، تاركاً الأمر برمته للقائم بالأعمال بعد سفره في ٨ فبراير ١٩٣٢. وكما توقع حافظ وهبة كان لإثارة الموضوع أثر سيء على وزارة الخارجية البريطانية، التي أصيبت بصدمة لم تكن تتوقعها. (٢٧)

وحين عاد حافظ وهبة من جنيف إلى لندن، وجد الجو العام في لندن متوتراً، فقرّر زيارة وزارة الخارجية البريطانية، في ١٥ فبراير، للتخفيف من الإقاعات السلبية الناتجة عن المذكرة السعودية، التي قدّمها المفوضية أثناء غيابه. والتقى بأوليفانت - L. Oli phant (وكيل وزارة الخارجية) صديقه الشخصي، وأظهر تعاطفاً معه حتى بدا وكأنه غير متعاطف مع موقف حكومة بلاده. ويتضح ذلك من قوله - طبقاً لما أورده أوليفانت: «إن ابن سعود سوف يدرك خطأه في النهاية». ونسب حافظ وهبة إعداد المذكرة السعودية إلى مستشاري الملك عبدالعزيز «غير الأكفاء». وكان يقصد فؤاد حمزة، الذي لم يكن يكن له ودّاً. وذهب حافظ وهبة إلى أبعد من ذلك حين أعلن أنه سيتمكن من إصلاح هذا الأمر. وفي نفس الوقت عاب أوليفانت على المسؤولين البريطانيين تسلم مثل هذه المذكرة. (٢٨)

يبدو أن حافظ وهبة قد تجاوز - هو الآخر - حدود صلاحياته الدبلوماسية، حين خاطب أوليفانت بلغة هي أقرب ما تكون إلى الاعتذار، وليس بها شبهة احتجاج، على غير ما كان ينبغي عليه أن يفعل. وليس هناك من تفسير لسلوك حافظ وهبة، غير أنه ربما كان أقدر على الإحساس - بحكم موقعه - بالسلبيات الناتجة عن إبقاء العلاقات

البريطانية - السعودية في حالة أزمة . فمع أن المذكرة السعودية كانت رسمية ، إلا أن موقف حافظ وهبة من إعادة عرضها ومناقشتها كان وديا ، ولم يسلم أوليفانت تماما بالتنازل الودي للقضية ، وسجل حوارا مع وهبة في أجندة وزارة الخارجية ، ووضع الأزمة في حجمها الطبيعي أمام جميع المسؤولين .

ومهما يكن من أمر ، فقد قررت الحكومة البريطانية التحقيق في صحة التهم المنسوبة إلى وزيرها المفوض في جدة ، الذي كان قد غادرها في زيارة للقدس . وحين علم ريان بشكوى حكومة الحجاز ، قرر أن يتوجه من القدس إلى لندن مباشرة ، حيث قدم لحكومته ، في ٢٩ فبراير ، مذكرة دفاع عن نفسه . (٢٩)

وفي ٢١ مارس ١٩٣٢ ، اكتملت دراسة وزارة الخارجية البريطانية للشكوى المقدمة من الحكومة السعودية ضد سلوكيات ريان الدبلوماسية ، ثم أعدت مذكرة دفاع عن ريان موجهة إلى حافظ وهبة ، تقول فيها : (٣٠)

«إن خبرة ريان في الوظائف الرسمية عمرها ٣٠ عاما ، نال خلالها رضا الحكومة (البريطانية) واحترامها ، كما نال رضا وزارة الخارجية ، واختير لمنصب وزير صاحب الجلالة المفوض بجدة ، لأنه كان أنسب العناصر لتوثيق العلاقات بين الحكومتين . . . » . لذلك كله أبدى وزير الخارجية دهشته لإقدام الحكومة السعودية على تقديم شكوى كهذه « ضد شخص موثوق به من قبل حكومته » . وفندت وزارة الخارجية التهم المنسوبة لريان على النحو التالي :

أولا : لا يذكر ريان أنه قال ذات مرة أن الملك عبدالعزيز «يعيش في عالم الأوهام والخيال» ، وأن ريان حريص على احترام الملك والالتزام بذلك عند مناقشة أصعب المسائل وأدقها وأكثرها حساسية .

ثانيا : أن ريان حينما ذكر ، أثناء مناقشة مسألة الحدود مع شرق الأردن في مارس ١٩٣١ ، أن الغارات كانت تتم من نجد بموافقة الملك عبدالعزيز ورضاه ، إنما كان يقصد التأكيد على خطورة الموقف ، بناء على الشائعات المنتشرة على الجانبين . ومع ذلك قال ريان إنه لا يشارك ، ولا حكومته ، في تعزيز هذه الشائعات .

ثالثا : فيما يتعلق بمسألة اتهام ريان للملك بتغيير أقوال المسؤولين البريطانيين بعد

معاتهم ، نفى ريان أن يكون قد اتهم حكومة الحجاز بتزوير شيء ونسبته إلى كلايتون .
رابعا : أما مسألة العبد المحرر بخيت ، فقد كان تصرفه فيها يتم طبقا للتعليمات التي
تلقتها من أوليفانت في وزارة الخارجية . وأن لك شيء تم بناء على تعليمات مباشرة من
وزير الخارجية سايمون .

خامسا : أن وزير الخارجية يثق في أقوال ريان لأنها لا تتعارض والتقارير التي كان
يبعثها من جدة في حينه .

سادسا : أن اتهام ريان بالاساءة إلى العلاقات بين البلدين غير قائم على أساس
صحيح ، لأن ذلك يتعارض وطبيعة دوره .

سابعا : أنه من المناسب لحكومة الحجاز أن تسحب المذكرة التي قدمتها ، وإلا فلن
يعود ريان إلى عمله ، ولن تعين الحكومة البريطانية وزيرا آخر مكانه في جدة .

لا شك في أن سايمون كان عنيدا ، لأنه كان أسير أفكار زوجته عن شبه الجزيرة
العربية ، وهي التي فرغت لئسوها ، في عام ١٩٣٩ ، من تأليف كتاب حول
«الرق» (٣١) ، تحدث فيه عن الرق في شبه الجزيرة العربية ، ورسمت صورة قائمة
لأحوال الرقيق هناك ، واستبعدت إنهاء تجارة الرقيق أو امتلاكه في المستقبل المرئي . ولم
تكن السيدة سايمون غير أحد الأصوات العديدة التي راحت تدعم الحملة على
الرقيق ، التي تزعمتها بريطانيا بحماس في ذلك الوقت . هكذا انعكست ميول سايمون
على وزارة الخارجية ، التي كانت مهياة أصلا لوضع اتهامات الحكومة البريطانية موضع
التنفيذ فيما يتعلق بالبلاد التي تمارس الاتجار في الرقيق ، أو تعتمد عليه في اقتصادياتها .
وكان وزير الخارجية يتلقى تقارير شهرية من المفوضية البريطانية في جدة حول أعداد
الرقيق الذين تمكنت المفوضية من إطلاق سراحهم . ولعل هذا يفسر لنا لماذا وقع طرح
حكومة الحجاز لقضية العبد بخيت أو غيره على أذان صماء في لندن . كما يفسر لماذا كان
سايمون عنيفا في رده على مذكرة حكومة الحجاز ، فوقعت كلمات مذكرته وقع الصدمة
على الملك عبدالعزيز ، الذي تزايدت شكوكه في صداقة بريطانيا ، وأدرك أنها أخذت
بالفعل تضعف وتفتر.

لقد جرى ذلك كله في لندن في وقت ازدادت فيه مخاوف الملك عبدالعزيز من

خصومه في العراق وشرق الأردن . وكان قبول كلا الخيارين المطروحين من وزارة الخارجية البريطانية : الاعتذار عن المذكرة ، أو سحبها ، صعبا . ولذا رأى حافظ وهبة أن عبور هذه الأزمة لن يتم إلا بالاتصالات المباشرة مع المسؤولين ، وبخاصة مع أوليفانت (وكيل وزارة الخارجية) باعتبار أن ذلك ضرورة «لإزالة الجفاء بين الحكومتين» . وحين التقيا أكد وهبة أنه قادم لإنهاء الموضوع بما يرضي الحكومتين» . (٣٢)

وفي خطابه إلى سايمون بتاريخ ٥ أبريل ١٩٣٢ ، طرح حافظ وهبة النقاط الأربع التالية :

١- إن المذكرة التي قدمتها الحكومة السعودية ، في ٨ فبراير ، إنما كانت تهدف إلى زيادة توثيق العلاقات الطيبة مع الحكومة البريطانية ، وإزالة معوقات تلك الصداقة عن الطريق .

٢- إن الملك عبدالعزيز حريص على علاقاته مع بريطانيا ، حيث يوجد في لندن الوزير المفوض الوحيد لبلاده في أي مكان في العالم .

٣- ليست هذه هي المرة الوحيدة التي جرى فيها خلاف بين المسؤولين في البلدين ، وأن الخلافات كانت تسوى في السابق بغير مشاكل .

٤- أما ريان «فليس لنا غرض في شخصه ، وليس بيننا وبينه إلا ما أخبرنا به حكومة بريطانيا ، وأن ما ورد في مذكرتنا هو من باب شكوى الصديق لصديقه ، وأن عودة ريان كممثل لدى حكومته أمر يرجع إلى الحكومة البريطانية ، ونحن لا نمانع فيه ونقبله» .

وأضاف حافظ وهبة : «ليس لنا قصد إلا (تحقيق) ثلاثة أمور: أولا حفظ شرفنا ، وثانيها صيانة استقلالنا ، وثالثها توثيق العلاقات الطيبة مع الحكومة البريطانية» (٣٣) . وفي رده على حافظ وهبة ، في ١٢ أبريل ، أكد رندل (نيابة عن وزير الخارجية سايمون) على ضرورة احترام مطالب حافظ وهبة جميعها ، ووعد بأنه سيكون أول من يحترمها ، وأول من يعمل على توطيد أواصر الصداقة بين البلدين ، بنفس الروح التي أظهرتها حكومة الملك عبدالعزيز (٣٤) . وتبادل الرسائل بين حافظ وهبة ورندل ، انتهت الأزمة الدبلوماسية بين البلدين .

هكذا بدأ العمل من أجل الإصلاح وإعادة العلاقات الشخصية بين الملك وريان إلى حالتها الطبيعية، وعندئذ تقرر أن يعود ريان لعمله في جدة، في أعقاب انتهاء زيارة الأمير فيصل وبعثته إلى لندن، على أن يغلق الموضوع نهائياً، وقد صدرت التعليقات بهذا الشأن إلى هوب - جيل (القائم بالأعمال في جدة). (٣٥)

ويوضح الإيقاع السريع للطريقة التي تم بها التغلب على الأزمة الدبلوماسية، أن الطرفين كانا غير راغبين في استمرارها، وأن مستقبل العلاقات بينهما كان يعتمد - إلى حد كبير - على سرعة العبور فوق هذه الأزمة العارضة. ولذلك سارع الملك عبدالعزيز بالتعبير عن حسن النية - دون التفریط في حق - تجاه الحكومة البريطانية، آملاً أن تقابل مبادرته بمبادرة مماثلة من أجل توطيد أواصر العلاقات الناشئة بينهما، وإلا فإن الحكومة السعودية ستكون في حل من تفضيل بريطانيا على غيرها من الدول الكبرى، ولعل زيارة الأمير فيصل للندن، في صيف عام ١٩٣٢، كانت تهدف - فضلاً عن أمور أخرى - إلى إبلاغ هذه الرسالة إلى الحكومة البريطانية. من هذا المنطلق لا يجب أن تفهم المرونة التي أبدتها الحكومة السعودية تجاه الأزمة على أنها كانت تنازلاً من جانب واحد، بل لعلها كانت مناورة دبلوماسية واعية، تسعى إلى تحجيم النفوذ البريطاني في شبه الجزيرة العربية دون الإفصاح عن ذلك.



في هذه الظروف وجدت الحكومة السعودية أنه قد يكون من المناسب الإعلان عن جولة الأمير فيصل والبعثة المرافقة له إلى عدد من الدول الأوروبية، تشمل لندن وبعض عواصم الدول الصديقة هي: إيطاليا، هولندا، سويسرا، بولندا، ألمانيا، والاتحاد السوفيتي. ويهدف الإعلان عن هذه الزيارة - على هذا النحو - إلى إقناع بريطانيا أنها لم تعد وحدها في الميدان، وأن الملك عبدالعزيز له الآن أصدقاء عديدين، ولا شك في أنها كانت خطة سياسية ناجحة وخطوة دبلوماسية جيدة، خاصة وأن البعثة كانت برئاسة وزير الخارجية السعودي (الأمير فيصل).

وفي ٢٤ مارس ١٩٣٢ استطاع حافظ وهبة رأي الحكومة البريطانية حول إمكانية استقبال الأمير فيصل وفؤاد حمزة استقبالا رسمياً. فاشترطت وزارة الخارجية البريطانية

في ٢٤ إبريل، أن يكون استقبال الأمير فيصل في لندن مرتبطاً بسحب الحكومة السعودية للمذكرة المقدمة ضد ريان. (٣٦)

وفي ٨ إبريل أبلغ هوب - جيل الحكومة السعودية أن لندن على استعداد لاستقبال الأمير فيصل وبعثته. وبعد أربعة أيام أبحرت البعثة من جدة لزيارة روما وجنيف وباريس ولندن وهولندا وبرلين وموسكو ووارسو وأنقرة وطهران وبغداد. وقبل مغادرة الرحلة، أطلع فؤاد حمزة هوب - جيل على برنامجها (٣٧). وفي لندن كانت الاستعدادات قد اكتملت لاستقبال الأمير فيصل في ميناء الوصول، بينما كان في استقباله بمحطة فيكتوريا مندوبون عن الملك جورج، وعن وزير الخارجية، فضلاً عن ريان نفسه. أما برنامج الزيارة فقد وزع على مدى اسبوع كامل في الفترة ما بين ٧ و١٤ مايو. وكان من بين فقرات البرنامج لقاء مع الملك جورج في صباح يوم ٩ مايو، وفي هذه المناسبة تلقى الملك جورج خطاباً من الملك عبدالعزيز يؤكد فيه على العلاقات الطيبة بين بلديهما. (٣٨)

وحين التقى فؤاد حمزة بالمسؤولين في وزارة الخارجية في ٩ مايو ١٩٣٢ (٣٩)، كشف عن أحد الأهداف الأصلية للبعثة السعودية بقوله: «إن الغرض من هذه البعثة هو التأكد من أن الحكومة البريطانية لا تزال تشعر بارتياح تجاه حكومة الحجاز - نجد كما كانت في الماضي، ومن أن لندن لا تزال ترغب في تكوين علاقات قوية وصداقة متينة، لأن الملك عبدالعزيز يشعر بأن مواقف الحكومة البريطانية قد تغيرت نحوه». وكانت هذه الأفكار قد نقلت إلى سير أندرو ريان في يونيو السابق، ولابد أنه قد بلغها إلى لندن، وأضاف فؤاد حمزة:

«إن حكومة الملك عبدالعزيز تأمل في أن تسمع رد الحكومة البريطانية، ليس فقط في شكله الرسمي، ولكن في صوره المادية والمعنوية، إنه لا يريد تلك الردود التي كان يتلقاها في الماضي. والملك يؤكد على هذه النقطة، وفي نفس الوقت فهو على استعداد للإصغاء لتوجيهات بريطانيا عند الحاجة إليها. كذلك يريد الملك عبدالعزيز أن يعرف الأسلوب الذي يدير به شؤونه ويلبي طلبات حكومة صاحب الجلالة البريطانية. وهذا هو السبب الرئيسي لحضور هذه البعثة».

لا يجب أن نحدد عبارات فؤاد حمزة، التي كانت في الواقع تحذيرا للندن بهدف مساعدتها في الخروج من الأزمة، ويتضح ذلك من ردود أوليفانت عليه، وهي ردود تعكس حيرة الحكومة البريطانية تجاه سياستها في شبه الجزيرة العربية. قال أوليفانت: «إنه متحير مما كان يسمع بين الحين والحين أن الملك عبدالعزيز يشك في استمرار الصداقة بيننا وبينه». ولكنه لم يستسلم لما كان يسمع بعدما رأى من مرونة الحكومة السعودية، وأكد لفؤاد حمزة «أن العلاقات الودية قائمة كما كانت تماما فيما يتعلق بالموضوعات الجوهرية» وكرر كلمة «جوهرية». وأخذ أوليفانت يفصح عن شيء من تحفظاته حين قال: «إن الموضوعات التي بيننا تضاعفت عن ذي قبل، وأن علينا التزامات نحو المناطق الواقعة تحت الانتداب، وهي ليست مستعمرات لنا». واستدرك أوليفانت الموقف لينهي بما يريح فؤاد حمزة، وقال «إن ما يعجبه في الملك عبدالعزيز هو الصراحة، وهو يريد أن تقوم العلاقات بين الأصدقاء على الصراحة».

في اجتماع آخر بفؤاد حمزة في ١٣ مايو ١٩٣٢، أكد أوليفانت على المعاني السابقة، ولكنه لم يستطع أن يترجم ذلك إلى سلوك عملي حين رفض مساعدة الملك عبدالعزيز ماليا، مما دفع فؤاد حمزة إلى التعبير عن أسفه لعدم تعاون لندن مع حكومته في الضائقة المالية، ولم يخف أن حكومته ستسلك طريقها بنفسها لدى أصدقاء آخرين في أوروبا. على كل حال، كان لمشوار البعثة السعودية بقية في دول أوروبية أخرى. ولكن هذه اللقاءات، مع كونها ودية النغمة في إطارها العام، إلا أنها كشفت عن كثير مما كان يخفيه الطرفان عن بعضهما.



وبزيارة الأمير فيصل للندن، تحسنت العلاقات البريطانية-السعودية، وغادر ريان إلى مقر عمله في جدة، فوصلها في ٣٠ مايو ١٩٣٢، أي بعد فترة انقطاع تزيد على الثلاثة شهور. وبعد أن قضى أسبوعا في جدة، أعد تقريرا مختصرا سجل فيه ملاحظاته عن بعض الأمور المتعلقة بعودته^(٤٠) منها قوله: «استقبلني على ظهر المركب حمدي بك، المدير العام للشؤون العسكرية، الذي جاء خصيصا من مكة لهذا الغرض بصحبة ضابط صغير، وقد حمل تحيات الملك إليّ. واستقبلني على رصيف الميناء حاكم جدة

شخصيا ومعه كل المسؤولين المحليين . ولما كانت هذه هي أول مرة أنزل فيها من مركب حرية ، منذ وصولي إلى هنا في بادئ الأمر ، فإني لست متأكدا عما اذا كان استقبال حمدي بك لي يعني مزيدا من الحفاوة . ومع ذلك فلدي انطباع بأن الحكومة هنا تظهر أقصى ما في وسعها من حفاوة بهذه المناسبة» .

وفي مساء ٣ يونيو زار الشيخ يوسف ياسين ريان ، وتصف كلمات ريان ما في هذه الزيارة من مودة ، بقوله أن ياسين « . . . أبدى سعادة الملك (عبدالعزیز) وسعاداته لعودتي سالما . وهنأني بعيد ميلاد الملك جورج (الخامس) وشارك في احتفال أقمته وزوجتي بهذه المناسبة ، حضره جمع أوروبي ، وبعض الأمراء والهنود ، وكان الشيخ يوسف وحاكم جدة من بين العناصر المحبوبة» .

أما مسألة العبد بخيت التي كانت السبب المباشر وراء تفجر أزمة ريان ، فقد علم ريان أنها أصبحت منتهية في نظر الملك ، وكان العبد قد «مات ودفن» . ويضيف ريان : «في اعتقادي أن سبب ذلك الانطباع الطيب لدى السعوديين هو الاستقبال الحسن الذي استقبل به الأمير فيصل في لندن ، والبرقية التي بعث بها الملك جورج إلى الملك عبدالعزیز بمناسبة رحيل بعثة الأمير (فيصل) من لندن» .

كان ريان قلقا ، فهو لا يصدق ما يجري أمام عينيه من كرم وسماحة وعفو ، ويخشى أن ينقلب الجو ضده ثانية ببرقه ورعده ، حين يأتي وقت العمل وإثارة الموضوعات المشتركة ، أو على حد تعبيره : «أنا لا أعلم إلى متى سيظل هذا الجو اللطيف ، وما مدى تأثيره على الموضوعات التي قد تثار في المستقبل» .

إن الإجابة على السؤال السابق متروكة بالطبع لاختبار حسن النوايا في ميدان التطبيق الفعلي عندما تثار قضايا مشتركة تهم البلدين في المستقبل . لقد كان الجميع مهتما بإظهار النوايا الحسنة ، وصياغة العبارات الرقيقة والمرحمة ، ولكن أحدا من الطرفين لم يعمل الفكر جيدا في وجهة نظر الطرف الآخر ، أو أن كل طرف كان يرى كل شيء من وجهة نظره هو ، دون اعتبار لوجهة نظر الطرف الآخر ، حتى بدا أن الزواج الدبلوماسي بين الطرفين ، والذي لم يمض عليه غير ثلاثة أعوام ، لم يكن ناضجا . ويشهد على

صحة هذه النتيجة ما جرى خلال السنوات السبع التالية لهذه الفترة، والسابقة على الحرب العالمية الثانية، والتي يمكن وصفها بأنها كانت «سبع سنوات عجاف»، وهذا ما سنفصله في دراسة تالية.

**

*

الحواشي

١- هذه الدراسة هي المرحلة الخامسة من مراحل تاريخ نشأة قنوات الإتصال وتطورها بين بريطانيا وعبدالمعز كز سمود، أما المراحل الأربع السابقة فقد تناولناها في دراسات مستقلة .

تماليج المرحلة الأولى قنوات الاتصال بين بريطانيا والملك عبدالمعز في الفترة من ١٩٠٣ إلى ١٩١٣ . وتماليج المرحلة الثانية التطور الجديد على قنوات الاتصال في الفترة من ١٩١٤ إلى ١٩٢٥ . أما المرحلة الثالثة فتعاليج خطوة أكثر تقدما في التمثيل السياسي والقتنصلي بين الطرفين في الفترة من ١٩٢٦ إلى ١٩٢٨ ؛

والمرحلة الرابعة تعاليج تبادل التمثيل الدبلوماسي بين الطرفين خلال عامي ١٩٢٩ ، ١٩٣٠ ، وهي دراسة منشورة في : حولية كلية الانسانيات والعلوم الاجتماعية ، جامعة قطر ، العدد ١٢ (١٩٨٩) .

2 - Ryan to Henderson, 22 July 1930, E4309/4309/91,

F. O. 371 / 14483.

٣- جمال محمود حجر ، بريطانيا والأزمة المالية في الحجاز ١٩٢٩ - ١٩٣٣ (الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٧) .

4 - Memo. by Ryan on the Situation in the Hejaz - Najd as it affects
H.M. G., 23 Feb. 1932, E1010/640/25, F. O. 371/16022.

5 - Ryan to henderson, 22 July 1930, op. cit.

6 - Ryan to Henderson, 11 Aug. 1930, E4657/4309/91,

F. O. 371 / 14483.

7 - Jeddah Report , May and June 1932, E 3903/1197/25,

. O. 371/16024. F

8 - Ryan to henderson, 11 Aug. 1930, op. cit.

9 - Fuad Hamza to Hope - Gill, 16 Dec. 1930;

Faisl to Ryan, 18 Dec. 1930, E282/282/25,

F. O. 371/15292.

١٠- كانت مديرية الشؤون الخارجية قد تأسست في عام ١٩٢٦ بعد ضم الحجاز . وكان أول من تولى إدارة الشؤون الخارجية هو الدكتور عبدالله الدملوجي وهو من أصل عراقي عمل إلى جانب الأتراك ، وحين ضم عبدالمعز آل سمود الاحساء ، دخل في خدمته ، وساهم في كثير من المفاوضات التي

أجرهما عبدالعزيز مع البريطانيين منذ ذلك الوقت وحتى عام ١٩٣٨ حين اعتزل الخدمة. وقد شغل الشيخ يوسف ياسين وهو من أصل سوري إدارة الشؤون الخارجية بعد اعتزال الدملوجي، وبالتالي فهو لم يكن بعيداً عن الشؤون الخارجية. أنظر فؤاد حمزة، البلاد العربية السعودية (الرياض: مكتبة النصر الحديثة، ١٩٣٦)، ص ١١٨.

11 - Ryan to Rendel, 2 Nov. 1930, E. 545/282/25;

Ryan to F. O., 31 Jan. 1931, E1057/282/25,

F. O. 371/15292.

١٢- حافظ وهبة، خسوف عاماً في جزيرة العرب (القاهرة، ١٩٦٠)، ص ٩٥، ٩٦.

13 - Ryan to Henderson, 20 June 1931, E3542/2237/25,

F. O. 371/15292

14 - Record of Audiences with Ibn Saud on 14 and

17 June 1931, Enclosure III, Ryan to Henderson,

20 June 1931, op. cit.

15 - Conversation with Fuad Bey Hamza on June 13,

1931, Enclosure I, Ryan to Henderson, 20 June 1931,

op. cit.

16 - Silverfarb, D., "The British Government and

the Khurmah Dispute, 1918-1919". *Arabian Studies*,

V (1979) pp. 37-60.

17 - Conversation with Fuad Bey Hamza on June 13,

1931, op. cit.

١٨- وكانت مسألة الرق من بين المسائل الشائكة التي عكرت صفو العلاقات البريطانية السعودية، فبريطانيا كانت ترى أنها في سبيل تحرير العبيد إنها تقوم بملء حضاري، بينما يرى الملك عبدالعزيز أن الأسلوب الذي تريد بريطانيا اتباعه في هذا المجال فيه شبح الامتيازات الأجنبية في الأراضي المقدسة، وفيه انتقاص من سيادة بلاده وحرمتها.

١٩- جمال محمود حجر، بريطانيا والنشاط السوفييتي في الحجاز، ١٩٢٤ - ١٩٣٨ (الدوحة: دار

20 - Further Conversation with Fuad Bey Hamza on June

16, 1931, Enclosure II, Ryan to Henderson.

20 June 1931, E5342/2237/25, F. O. 371/15299.

21 - Conversation with Fuad Bey Hamza on June 13, 1931. op. cit.

22 - Record of Audiences with Ibn Saud on June 14 and 17, 1931,

Enclose III, Ryan to Henderson, 20 June 1931, E5342/2237/25,

F. O. 371/15299.

23 - Ryan to Henderson, 20 June 1931, E5342/2237/25, F. O. 371/15292.

24 - Harris, J. H., "Slavery, World Abolition",

The Contemporary Review, cxlii (1932) p. 309.

٢٥- جمال محمود حجر، انتهاء الامتيازات الأجنبية في الحجاز ١٩٢٦-١٩٢٧، في كتاب المؤلف: القوى الكبرى والشرق الأوسط في القرنين التاسع عشر والعشرين. الفصل السابع.

٢٦- برقية من الأمير فيصل إلى حافظ وهبة في ٥ فبراير ١٩٣٣، منشورة في: حافظ وهبة، خسوف عامما في جزيرة العرب، ص ٩٦.

٢٧- المرجع السابق، ص ٩٨، ٩٩.

28 - Memo. On Conversations between Oliphant and Wahba,

15 Feb. 1932, E888/640/15, F. O. 371/16022.

29 - Memo. by Ryan, 29 Feb. 1932, E1038/640/25,

F. O. 371/16022

٣٠- انظر: النص الانجليزي للذكرة وزير الخارجية في:

Simon to Wahba, 21 March 1932, E 1038/640/25.

F. O. 371/16022;

وانظر الترجمة العربية لذات المذكرة منشورة في: حافظ وهبة، مرجع سابق، ص ١٠٠.

31 - Simon, Kathleen, Slavery (London, 1930).

- 33 - Whaba to Simon, 5 April 1932, Ryan's Private Papers,
VI/8 St. Antony's College, Oxford University.
- 34 - Rendel to Wahba, 12 April 1932, Ryan's Private
Papers, VI/8 St. Antony's College, Oxford
University.
- 35 - Memo. by Oliphant on conversation with Hafez Wahba,
21 March, E1422/640/25, F. O. 371/16022;
F. O. to Hope - Gill, 8 April 1932, E1686/640/25,
F. O. 371/16022.
- 36 - F. O. to Hope - Gill, 2 April 1932, E1494/1494/15,
F. O. 371/16026.
- 37 - Jeddah Report , Jan., Feb. and March, 1932,
F. O. 371/16024
- 38 - Minute by Warner (F. O.) 21 April 1932.
Minute by Warner (F. O.) 9 May 1932,
E 2216/1494/25, F. O. 371/16026.
- 39 - Meeting with the Hejaz-Najd delagation held at the
F. O. on 9 May 1932, E 2403/1494/25, F. O. 371/16026.
- 40 - Ryan to Henderson, 7 June 1932, E3216/640/25,
F. O. 371/16022.

الهرمنيوطيقا واشكاليات التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية

الدكتور احمد زايد

استاذ بقسم الاجتماع

مقدمة:

بالرغم من أن الاهتمام الفلسفي بالهرمنيوطيقا (أو منهجية التأويل) hermeneutics يرجع الى النصف الثاني من القرن الثامن عشر، إلا أنها أصبحت - في العقدين الماضيين - في مكان الصدارة بين العلوم الاجتماعية والانسانية . فقد أضحت مجال اهتمام لنظم علمية متعددة من بينها النقد الأدبي وعلم الاجتماع والتاريخ والأنثروبولوجيا . وأدى الاهتمام المعاصر بالهرمنيوطيقا الى ضروب من التطور في مناهج ونظريات هذه العلوم . فقد ظهرت نظريات جديدة حول السلوك الانساني طرقت أبعادا وآفاقا جديدة لم تكن تصل اليها من قبل ، خاصة فيما يتصل بمكونات الأبنية الداخلية غير المنظورة التي تكمن خلف العلاقات والمصالح والتجمعات الظاهرة للبشر . ومن ضروب التطور ما طرأ من تطورات على دراسة ابستمولوجيا اللغة وفلسفتها حيث اعتبرت التجليات الثقافية الظاهرة دالة على أبنية لغوية تضرب بجذورها في أعماق الخبرة البشرية . ومن أشكال التطور الأخرى ما طرأ على امكانيات التفسير وحدوده ووظائفه والعوامل المؤثرة عليه ، وهو تطور يتصل بشكل مباشر بخصوصية منهج البحث في العلوم الاجتماعية وامكانية تأسيس هذا المنهج وفق مستويات خاصة من الموضوعية . ومن المنطقي أن تستوعب الفروع المختلفة للعلوم الاجتماعية ضروب التطور هذه طالما أن انساقها الفكرية ما تزال انساقا مفتوحة قابلة للتشكل وفقا لمتغيرات البيئة الاجتماعية المتغيرة من ناحية والتطورات المنهجية والفكرية التي يفرزها العصر من ناحية أخرى .

وبالرغم من أن العلوم الاجتماعية^(١) لم نحت - منذ تبلورها كعلوم معترف بها - منحى وضعيا وسلوكيا ظاهرا ، إلا أنها لم تستطع أن تنفض يدها كلية من المهوم

والهواجس التي يثيرها الفلاسفة بعامة وفلاسفة العلم بخاصة حول امكانيات التفسير وحدوده في العلوم الاجتماعية. ويمكن القول بأنه اذا كانت العلوم الاجتماعية قد اكتشفت - من خلال تأثرها بالمنهج التجريبي في العلوم الطبيعية - طريقا مغايرا للفلسفة، فإن المشكلات والعثرات التي اكتنفت هذا الطريق تعيدها دائما الى التحوار مع الفكر الأم (نعني الفلسفة).

ولقد عبر عن ذلك فيلسوف العلم توماس كون T. Kuhn بقوله «... يبدو لي بالأخص أنه في مراحل الازمة الكامنة يتوجه العلميون نحو التحليل الفلسفي لكي يبحثوا. عن أسلوب يحل مشاكل ميدانهم الخاص»^(٢). واذا كان «كون» قد أطلق هذا الحكم على العلم بعامة، فانه يصدق بشكل أكبر على العلوم الاجتماعية. وبالرغم من أن حوار العلوم الاجتماعية والفلسفة يأخذ أبعادا مختلفة^(٣)، إلا أن أهم جوانبه اشارة وخصوصية هو ذلك المرتبط باشكالية التأويل interpretation والفهم understanding في العلوم الاجتماعية، وهو الحوار الذي يعرف في تراث العلم بالجدل الهرمنيوطيقي.

ونحاول في هذا البحث أن نعرض لبعض معالم هذا الجدل وأبعاده تأثيره في العلوم الاجتماعية. ويدور حديثنا حول مجموعة من الأسئلة التي تكشف عن جوانب من اشكاليات التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية: ما التأويل وما أبعاده؟ وما وظيفته؟ وكيف السبيل اليه؟ وما هي الآفاق التي فتحتها فلسفة التأويل بالنسبة لنظرية ومنهج العلوم الاجتماعية؟ وتثير هذه الاسئلة اشكاليات أساسية في فلسفة التأويل. فالسؤال عن معنى التأويل يثير السؤال حول تاريخ التأويل وموضوعه. أما السؤال عن وظيفة التأويل فسانه يثير قضية العلاقة بين التأويل والتفسير (الشرح) explanation واماكانية الالتقاء بينهما، كما يثير قضية موضوعية أو ذاتية المعرفة المكتسبة من عملية التأويل ودور هذه المعرفة في الرقي بالوجود الانساني. أما السؤال عن مسلك التأويل فانه يثير مشكلة العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه. وأخيرا فان السؤال عن الآفاق التي فتحتها التأويل أمام العلوم الاجتماعية يثير قضية العلاقة بين العلوم الاجتماعية ومصدرها المعرفي الأول، ونعني به الفلسفة.

وسيلنا في تناول هذه الاشكاليات هو البحث في الأفكار الأساسية للجدل الهرمنيوطيقي ، متخذين من هذه الأسئلة التي طرحناها عاود لتحليل هذه الافكار والمقارنة بينها . ولعل تلك المحاولة تمكنا من أن نضع ايدينا على بعض جوانب التواصل والانقطاع بين المنحى التأويلي والمنحى التجريبي التفسيري في العلوم الاجتماعية ، وأن نعرف على طبيعة التناوج بين الفكر الفلسفي الاجتماعي وبين النسق المعرفي والمنهجي للعلوم الاجتماعية في أحد جوانبه الهامة .

أولا - الهرمنيوطيقا (منهجية التأويل):

يشق لفظ الهرمنيوطيقا hermeneutics من الفعل الاغريقي hermeneuein وهو فعل يدل على عملية كشف الغموض الذي يكتنف شيئا ما ، أو اعلان رسالة وكشف النقاب عنها ^(٤) . ويشق الفعل من اسم الاله الاغريقي هرمس Hermes وهو إله متعدد المواهب : فهو رسول الالهة ، واله الحدود ، واله التجارة ، وصانع القيشارة والمصفار ^(٥) . وتجتمع مواهب هرمس في سمتين اثنتين : الأولى : هي الوساطة بين طرفين ، والثانية : هي القدرة على استخدام الحيلة في الوصول الى الهدف . وكلاهما ضروري في عملية كشف الغموض التي يدل عليها اللفظ الاغريقي Hermeneue- in . فالغموض لا بد وأن يكشف من خلال وسيط ، وهو يتطلب استخدام أدوات غير مألوفة كتلك التي يستخدمها هرمس . ومن اللفظ الاغريقي اشتقت الكلمة الانجليزية hermeneutics ، والتي درج الباحثون العرب على ترجمتها بالهرمنيوطيقا أو الهرمنيوطيقا . وهي وصف للجهود الفلسفية والتحليلية التي تهتم بمشكلات الفهم والتأويل . وتقوم الهرمنيوطيقا على فلسفة التعمق خلف ما هو ظاهر من تعبيرات وعلامات ورموز للكشف عن المعاني الكامنة والجوانب غير المتعينة من الخبرة أو التجربة في محاولة لفهم المجهول بالمعلوم حيث تبدأ عملية الفهم دائما من «المعلوم في تجربتنا لتنفذ الى المجهول» ، في محاولة لفهم التجربة التاريخية ^(٦) . فجوهر عملية التأويل هو الكشف عن ما يكمن خلف الأشياء الظاهرة من دلالات ومعاني ، ومحاولة

كشف الغموض البادي في الظاهر بالتعمق خلفه والكشف عن آفاق للمعاني لا ندركها من مجرد النظرة الظاهرية الخارجية.

ولقد انشغلت الهرمنيوطيقا لفترة طويلة من الوقت بتحليل النصوص المكتوبة وبذلك فانها كانت تعرف «بفن ادراك وتحديد المعنى المختبئ في النصوص»^(٧). فقد انصبت التحليلات التأويلية القديمة على النصوص الشعرية (مثل الالياذة والوديسا) وعلى النصوص الدينية (كالكتاب المقدس). ومنذ أن نشر شلايرماخر-Schleiermacher (١٧٦٨ - ١٨٣٤) كتابه بعنوان Hermeneutik تحولت اشكاليات التأويل من نطاق البحث الديني الى نطاق البحث الفلسفي واللغوي. إلا أن هذا التحول لم يصاحبه تحول عن الانشغال بتأويل النصوص المكتوبة. فقد ظل الانشغال بتأويل النصوص الدينية قائما، وصاحبه اهتمام جديد بدراسة وتأويل النصوص الأدبية. وهذا موقف منطقي طالما أن اللغة كانت وما تزال محور التحليل الهرمنيوطيقي. فقد اعتقد كل فلاسفة التأويل في عمومية اللغة أو مركزيتها. أنهم أقروا فكرة فيتجنشتاين القائلة بأن الأحداث والأفعال وأشكال التواصل لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال التضمين العملي للاستخدامات اللغوية^(٨). وأدت هذه الفكرة بفلاسفة التأويل اما الى النظر الى اللغة باعتبارها مؤشرات موضوعية دالة على الخبرة، واما النظر إليها باعتبارها أداة تواصل وجودي. من الطبيعي أذن أن تكون النصوص المكتوبة (وهي تعبيرات لغوية) هي وحدة التحليل الرئيسية في الهرمنيوطيقا. بل أنها اتخذت من الاعتماد على تحليل اللغة اساما للبحث عن معرفة ذات طابع عالمي.

فبالرغم من أن أعمال فلاسفة التأويل المحدثين من أمثال هيدجر، وجادامر، وهرماس، وريكور قد فتحت - على ما سنرى في نهاية بحثنا هذا - آفاقا نحو الامتداد بالتأويل الى عوالم أكثر اتساعا من دائرة النصوص المكتوبة، إلا أن الانشغال بتحليل اللغة بعامة والنصوص المكتوبة بخاصة قد أصبح سمة لصيقة بفلسفة التأويل. حقيقة أن النصوص المكتوبة لها متغيراتها التاريخية التي تؤثر على طبيعة كتابة النص أو حتى تأويله، إلا أن فلاسفة التأويل قد اعتقدوا أن للنصوص المكتوبة ثوابت خاصة «فالنصوص لها معنى عام وشامل وثابت مطرد في الطبيعة البشرية، يدركه كل انسان

بدايته العقلية، ويظهر في كل موقف، ويوجد في كل حضارة^(٩)، وتكتسب النصوص هذا المعنى العام من اعتبارات عدة من أهمها: ١- بداهة العقل التي تؤدي إلى ظهور حدس عقلي عند العديد من الأفراد في الحضارات المختلفة. ٢- اطراد التجربة البشرية وتكرارها من عصر إلى عصر الأمر الذي يؤدي إلى ظهور قراءات متشابهة للنصوص في كل عصر، ٣- ثم أخيرا منطق اللغة، حيث تؤدي المعرفة الجيدة بفقه اللغة التي كتب بها النص إلى فهم معانيه العامة بطريقة واحدة^(١٠). ولقد أدى الاهتمام بتأويل النصوص - في ضوء هذا المعنى - إلى تبني بعض فلاسفة التأويل موقفا يعتقد في امكانية تحقيق ضرب من المعرفة العالمية العامة.

على أن الاهتمام بتحليل النصوص المكتوبة لم يستمر إلى مدهاء، فقد تطور على ما ذكرنا ليفتح آفاقا جديدة في موضوعات التأويل. فقد رفض البعض فكرة تحليل النصوص المكتوبة فقط، لأن ذلك يجعلنا نهمل اللغة في سياقها اليومي. ومن هنا جاء الاهتمام باللغة - أو «بالكلام» - كما تمارس في الحياة متقدما على الاهتمام بالنصوص المكتوبة^(١١) كما وسع البعض من مفهوم النص ليشمل الأفعال ذات المعنى التي تشكل عالم الحياة اليومية: الأمر الذي فتح الطريق نحو تطبيق أفضل لمنهاج التأويل في العلوم الاجتماعية^(١٢).

ومهما كانت الاختلافات بين فلاسفة التأويل، فانهم يجمعون على موضوع واحد هو أن التأويل محاولة للفهم understanding. ورغم اختلافهم في الأسلوب الذي يتم به الفهم، إلا أنهم جميعا يؤكدون على أن الفهم هو محاولة لكشف المعاني واستجلاء الغموض، أو هو محاولة للتوصل إلى جوهر الأشياء وحقيقتها للذين لا يدوان مما يظهر منها، وانما يحتاج كشفها إلى جهد تأويلي. والفهم ليس هدفا في حد ذاته. انه ليس مجرد طريق لاكتساب معرفة موضوعية كما ذهب ديلثي - الأب المؤسس لفلسفة التأويل - بل أنه يسهم بدور فعال في تحسين الوجود الانساني. فقد اكد هيدجر على دور الفهم في «تأصيل الوجود في العالم» وأكد هيرماس على دور الفهم في نقد الايديولوجيا، كما أكد ريكور على دور الفهم في كشف أستار الغموض والتجهيل واماطة اللثام عن أشكال الوهم الكامنة في المعرفة. الفهم بهذه الطريقة هو هدف يوصلنا إلى هدف أكبر

منه هو تغيير الحياة إلى الأفضل على اختلاف في طرق هذا التغيير وأدواته . وتلك قضية سوف نتضح لنا فيما يلي من بحثنا هذا .

ثانيا - وظيفة التأويل: بين المعرفة الموضوعية والذاتية:

تأسست العلوم الاجتماعية منذ بواكيرها الأولى على نموذج مستعار من العلوم الطبيعية ، وذلك لكي تخلق لنفسها قاعدة صلبة من المنهج العلمي ورصيدها وأفرا من الاحترام الأكاديمي . ومن ثم فقد أكد المؤسسون الأوائل لهذه العلوم على أهمية التوصل إلى القوانين العامة ، وعلى تحقيق درجة عالية من الضبط والتحكم في العالم الاجتماعي على غرار ما يحدث في العالم الطبيعي ، وعلى دراسة الوقائع الاجتماعية بوصفها وقائع طبيعية . وإذا سعت العلوم الاجتماعية هذا المسعى فإنها تبنت نموذجا يقوم على التفسير السببي (causal explanation) (erklären) وليس على الفهم (understanding) (verstehen) هذا إذا استخدمنا التفرقة التي طرحها دراوزن (Droysen) عام ١٨٥١ . ويعني التفسير محاولة اكتشاف العلاقات السببية بين الظواهر باستخدام منهج يقوم على مراوحة بين الاستدلال العقلي والاستقراء العلمي للظواهر . أما الفهم فإنه يسعى لكشف المعنى الكامن خلف الظواهر باستخدام منهج أقرب إلى الاستبطان والحدس (١٣) . ولقد انحازت العلوم الاجتماعية إلى المنحى العلمي التفسيري الذي أرسيت دعائمه من خلال تضافر جهود فلاسفة العقل (ديكارت وكنت) وفلاسفة التجريب (مل وهيوم) . ولا شك أنها اعتبرت محاولات الفهم الذاتي الحدسي والاستبطاني محاولات خارجة عن نطاق العلم أو هي على أقل تقدير غير قادرة على كشف المعرفة الموضوعية التي هي مطلب البحث العلمي . ولقد أدى هذا الموقف من جانب العلوم الوليدة إلى احتدام الجدل حول ثنائية التفسير - الفهم وحول ثنائية المعرفة الموضوعية - المعرفة الذاتية . وهو جدل ساهم فيه الفلاسفة والمفكرون من ذوي الميول التأويلية . وإنحصر هذا الجدل في الإجابة على السؤال التالي : ما هي طبيعة المعرفة التي يكشف عنها التأويل ؟ هل هي معرفة ذاتية أم موضوعية ؟ وهو سؤال يثير تساؤلات

ضمنية - أو صريحة - حول علاقة العلوم الاجتماعية بالعلوم الطبيعية.

لم تكن وظيفة التأويل قبل شليرماخر تحمل أي معنى منهجي . فقد كانت وظيفة التأويل تنحصر في المساعدة في الكشف عن طبيعة مفردات النص وقواعده أو المساعدة في فهم النصوص الدينية (١٤) لقد كانت الهرمنيوطيقا حيث لا تتعدى الانطباعات العابرة . أما شليرماخر فقد حول الهرمنيوطيقا الى منهج عام . فالتأويل ليس انطباعا عابرا ، وانما هو منهج يخضع لقانون عام يقوم على العلاقة بين الجزء والكل ، أو بين الفردية والكلية أو بين الذات والموضوع . ويقوم هذا المنهج على فرضية بسيطة هي أن شكل التعبير يعكس بالضرورة الروح العامة للثقافة (١٥) . وبذلك فقد أضحت الهرمنيوطيقا منهجا مستقلا هذا ان لم تكن قد تحولت الى علم مستقل بذاته .

ومع ذلك فلم تحقق هرمنيوطيقا شليرماخر الحلم الذي كان يراود فيلهلم ديلتاي Diltthey (١٨٣٣ - ١٩١١) الذي كان يحلم باقامة نظام علمي لا ينتمي الى مجال بعينه من مجالات العلوم الاجتماعية ولكنه يحتويها جميعا في منهج واحد يميزها كنظام علمي مستقل بذاته أطلق عليه ديلتاي علوم الروح Geisteswissenschaften . فهذه العلوم الروحية تتميز عن العلوم الطبيعية بموضوعها «فهي هيكل من المعرفة تطور متوازيا مع العلوم الطبيعية . . . بموضوع متميز . ويضم هذا الهيكل علوما كالتاريخ والاقتصاد والسياسة والدراسات القانونية والدينية ودراسات الأدب والشعر والموسيقى والفلسفة وعلم النفس . فكل هذه النظم المعرفية تشترك في حقيقة هامة هي أنها تدرس الجنس البشري . أنها تصف هذه الحقيقة وتحكم عليها وتتوصل بشأنها الى مفاهيم ونظريات . . . ومن ثم فإن امكانية تعريف هذه المجموعة من العلوم تتحقق من خلال اشتراكها في موضوع واحد هو دراسة الانسانية . وهذا هو ما يفرقها عن العلوم الطبيعية» (١٦) . وجوهر الاختلاف في موضوع العلوم الروحية يكمن في أنه ليس مجرد انعكاس للأشياء الخارجية - الواقعية - في الوعي كما هو الحال في العلوم الطبيعية ، ولكنه هو نفسه واقع داخلي ، أي أنه يتشكل في نطاق الوعي . ولذلك فان انعكاس الأشياء الخارجية في الوعي فيما يتصل بالعلوم الطبيعية (انطباعاتنا عن الطبيعة وشعورنا بجمالها) يمكن ضبطها والتحكم فيها من خلال التجربة واستخدام النماذج الرياضية .

ان الخبرة هنا خبرة محدودة، ويمكن الحد منها بشكل أكبر من خلال تطبيق شروط التجربة. ويختلف الأمر في العلوم الروحية. فالخبرة فيها لا تحدّها حدود، ولا يمكن ضبطها من خلال التجريب. بل أن الخبرة (experience) هي مفتاح فهم موضوع العلوم الروحية. ان الواقع الذي تدرسه العلوم الروحية - كما يقول ديلثي قائم في الخبرة الداخلية، فهو في جوهره واقع داخلي، أو أنه مفتوح على الخبرة من الداخل (١٧). وبناء على ذلك فإن منهج العلوم الروحية يجب أن يختلف عن منهج العلوم الطبيعية، أنه منهج يقوم على الفهم والتأويل. وسنعود الى توضيح اسس هذا المنهج فيما بعد، وحسبنا هنا أن نكشف عن نوعية المعرفة التي كان يسعى ديلثي الى اقامتها من خلال هذا المنهج.

قد يبدو لنا من ظاهر الأمر أن ديلثي، يسعى الى أن الوصول الى معرفة ذاتية من خلال منهج الفهم. والحقيقة أن ذلك لم يكن هدف ديلثي. لقد بدأنا حديثنا عن وظيفة التأويل عنده بتوضيح رأيه في الفرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الروحية لكي نؤكد حقيقة جوهرية في سعي ديلثي نحو اقامة علم للتأويل. هذه الحقيقة هي أنه كان يعتقد أن التأويل في العلوم الروحية هو الطريق نحو اقامة معرفة موضوعية ذات اسس مختلفة عن تلك القائمة في العلوم الطبيعية. فبالرغم من أن موضوع العلوم الروحية كامن في الخبرة الداخلية، الا أن هذه الخبرة يمكن أن تتموضع (أو تشكل على نحو موضوعي) في التعبيرات البشرية التي تتجلى في النصوص المكتوبة أو الكلام. ان دراسة هذه التعبيرات تكسبنا معرفة موضوعية لها بعد تاريخي. ذلك أن علم التأويل لا يسعى الى دراسة التعبيرات البشرية في الآن بقدر ما يسعى الى دراسة الصور المتموضعة التي عبرت بها البشرية عن خبرتها عبر الزمن (والتي يعتبر الأدب والفنون المختلفة خير ممثل لها).

ان هذا الموقف يكشف بجلاء عن أن ديلثي قد اعتبر التأويل في العلوم الروحية منهجاً بديلاً للتفسير في العلوم الطبيعية. بل أن ديلثي قد ذهب الى أبعد من ذلك عندما اعتقد أن التأويل القائم على الفهم (كمنهج للعلوم الروحية) يجب أن يتسم بالعالية كمنهج العلوم الطبيعية تماماً. فالمبادئ الإستمولوجية التي يتأسس عليها

علم التأويل يجب أن تخدم العلوم الروحية بنفس الطريقة التي خدمت بها مبادئ كمنظير نيوتن. ولذلك يقال دائما أنه اذا كان كمنظير قد طور «نقداً للعقل النظري» فان ديلثي قد طور «نقداً للعقل التاريخي» (١٨). واشتمل تطوير ديلثي لمقولة «التاريخي» في مقابل مقولة «العقل» عند كمنظير على نقد لفلسفة كمنظير التي جعلت المقاولات العقلية سابقة منطقيا على المعطيات الحسية، فأهملت بذلك جانبيين هامين من وجود الانسان وهما: الشعور والرغبة. وفي مقابل هذا النقد انطلق ديلثي من مقولة «التاريخي»، واعتبر أن الاقلاص من مقولة التاريخ يحقق فيها أشمل وأعمق، بل أنه يؤدي الى أن يصبح العقل ذاته جزءا من الحياة، بل أنه يحقق هدفا أشمل من ذلك هو أن يقيم للعلوم الروحية (التاريخية) موضوعا متميزا ومنهجيا متميزا. ونسارع هنا بالاحتراز لكي لا يفهم من تحليلنا أن ديلثي كان معاديا للنزعة العقلية، لم يكن ديلثي معاديا للنزعة العلمية التي قادتها مبادئ كمنظير. بقدر ما كان باحثا عن خصوصية للعلوم التي تدرس المجتمع وتاريخه وثقافته، خصوصية تكسبها تميزها وتفردا ولكنها لا تخل بمنطق العلم وروحه. ولم يكن بمقدور ديلثي أن يعادي النزعة العقلية في عصر ضرب فيه العقل بجذوره في أرض كل معرفة. فليس هناك من شك - كما يؤكد انطوني جيندنز - في أن آراء «جون ستورت مل» و«اوجست كونت» قد تركت اثرا عليه بالرغم من أنه كان ناقدا عنيدا لأرائهما في «وحدة العلوم» (١٩). وفي ضوء هذا التأثير فقد سعى الى أن يقيم من الهرمنيوطيقا منهجا علميا متميزا، يحقق نفس درجة الدقة والاحكام التي يحققها المنهج العلمي الذي دعا اليه ستورت مل وكمنظير، ويحقق شروط الموضوعية على امس جديدة.

ويبدو أن الافراط في الدعوة الى الموضوعية لم تلاق قبولا من جانب فلاسفة التأويل ممن جاءوا بعد ديلثي. لقد انشغل ديلثي بإمكانية أن يحقق الفهم التأويلي التوصل الى معرفة موضوعية بحتة بحيث ترقى العلوم الروحية الى مرتبة العلم. لقد أدى ذلك - على ما يبدو - الى موقف متناقض لم يستطع ديلثي نفسه حله: إذ كيف يمكن التوصل الى المعرفة الموضوعية بمنهج أقرب الى المسلك الصوفي المستغرق في الذاتية. وفرض تأمل هذا التناقض موقفا جديدا ولقد وجد فلاسفة الهرمنيوطيقا ضالهم في مفهوم عالم الحياة Life - World عند فيلسوف الفينومينولوجيا الشهير هوسرل Husserl. ويشير هذا المفهوم الى الاتجاه الطبيعي للخبرة بشكل عام وللخبرة العلمية بشكل خاص.

فخبرة الوجود في عالم الحياة هي التي تشكل أي مستوى للفهم ، سواء أكان الفهم داخل عالم الحياة ذاته أو الفهم العلمي . لقد أدى الانطلاق من مفهوم الخبرة الوجودية إلى أن ينحو التأويل منحاً مغايراً لذلك المنحى الذي سلكه ديشتي ، فلم يعد التأويل هنا طريقاً لاكتساب معرفة موضوعية ، بل أصبح طريقاً لاكتساب معرفة ملائمة تعمق فهمنا لوجودنا . ولقد اتضحت هذه الرؤية لوظيفة التأويل عند هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) ومن بعده جادامر (١٩٠٠ -) .

لقد أكد هيدجر في كتابه الوجود والزمن Being and Time^(٢٠) الصادر عام ١٩٤٩ على أن التأويل لا يجب أن يتجه نحو الكشف عن المعرفة الموضوعية ، فهذه المعرفة الموضوعية لن يكون لها من قيمة ، إلا إذا كانت معرفة مفيدة (أو ذات معنى لوجودنا) . ولعلنا نفهم الاطروحات التأويلية التي قدمها هيدجر إذا بدأنا من تفرقة بين نوعين من الوجود ، ١- الوجود في العالم أو الانغراس في العالم (وهو ما تعبر عنه الكلمة الألمانية Dasein والتي ترجمها البعض إلى العربية بالآنية أو الوجود المتعين)^(٢١) ، ٢- والوجود مع الآخرين ، ويشير الأول إلى الوجود الانساني بعامه ، أما الثاني فيشير إلى الوجود الفردي في تفاعله مع العالم . ويجعل الوجود الانساني تأويله الخاص ، فالفهم عنصر مؤسس لهذا الوجود «فالإنسان الموجود هناك (الآنية) هو وحده من بين سائر الموجودات القادر عن التساؤل حول وجوده ومن ثم فهو الوحيد القادر على الفهم . فلا يكفي أن نقول عنه أنه يكون وحسب بل ينبغي أن ننتبه دائماً إلى أنه هو الموجود الذي يهتم بوجوده»^(٢٢) فكان هيدجر هنا يحاول أن يؤكد أن العالم ذاته يتأسس على ضرب من الفهم ، أنه يحمل تأويلاته الخاصة . ولذلك فإن أي فهم علمي له لا بد وأن ينطلق من هذا المستوى الأول من الفهم .

ويأتي المستوى الثاني من الفهم عندما تتدخل الذات لفهم الوجود وتأويله . فالذات في وجودها مع الآخرين تسعى إلى تحقيق مستوى أفضل لهذا الوجود ، ولذلك فإنها تتجه نحوه بالفهم والتأويل . وعندما تتجه نحوه بالفهم والتأويل فإنها لا تحقق ذلك من خلال تعابير موضوعية منفصلة عنها ، وإنما تحقق ذلك من خلال خبرتها بعالم الحياة الذي يتشكل فيه وجودها . أن أي فهم للوجود (الآنية) لا بد - إذن - أن ينطلق من

مجموعة الافتراضات والمقولات القبلية التي تشكل ما اطلق عليه هيدجر افق الفهم - *horizon*. فكل فهم - ومن ثم كل تأويل - لا بد وأن ينطلق من بناء مسبق يحدد الافق الذي تتجه نحوه عملية الفهم ^(٢٣). وتلك أهم نقطة خلافية مع ديلثي. فالفهم التأويلي ليس عملية موضوعية، بل أنها عملية ذاتية بحكم تعريفها ومنطقتاتها. تبدأ من الذات الفاعمة التي لها بناؤها التأويلي الخاص وتنتهي الى الوجود لوصفه، والكشف عن الأسس التي يقوم عليها.

والفهم هنا ليس غاية في حد ذاته بقدر ما هو وسيلة لتحسين الوجود وتحليله من مكبلاته. لم تعد الهرمنيوطيقا هنا منهجا لتكوين معرفة موضوعية، وإنما اصبحت منهجا لتعميق الوجود الانساني والوصول به الى مستوى أفضل. أن الوجود الانساني يستغرق في زمانه الخاص، أو في تاريخية، فالوجود (الآنية) هو وجود تاريخي «ان الماضي لا يسير وراء الوجود ويتبعه فقط، بل يسبقه في كل حين» ^(٢٤). ومن ثم فإن الوظيفة الأساسية للفهم التأويلي هي وصف الوجود من أجل الكشف عن هذه التاريخية التي تكبل الوجود. فالفهم هنا ليس وسيلة منهجية بقدر ما هو وسيلة وجودية. بل أن جادامر - الذي طور أراء هيدجر في هذا الصدد - قد ذهب الى أبعد من ذلك عندما اعتبر المنهج - بالمعنى الذي حددته قواعد ديكرارت وكنت - وهو وسيلة تكبل عملية البحث عن الحقيقة اكبر عما توصل اليها. ^(٢٥) ومن ثم فإن الفهم التأويلي ليس مقولة منهجية بقدر ما هو وسيلة لفهم معنى الوجود في العالم. يقول جادامر «لم يعد مفهوم الفهم مفهوما منهجيا، كما لم تعد عملية الفهم - خلافا لمحاولة ديلثي تأسيس العلوم الانسانية على اسباب هرمنيوطيقي - عملية معاكسة تتبع مجرى الحياة من أجل البحث عن المثالية، انما الفهم هو الطابع الأصلي لوجود الحياة ذاتها» ^(٢٦).

ان جادامر لا يسعى الى رفض العلم والموضوعية العلمية ولكنه يؤكد على أن الطريق الذي نألفه في المنهج العلمي الصارم في موضوعيته ليس هو الطريق الوحيد لكشف الحقيقة. ليست هناك - من ثم - علاقة بين المنهج بقواعده الصارمة وبين الحقيقة. ولذلك فان عدم الاعتماد على قواعد المنهج العلمي لا تعني عدم القدرة على التوصل الى الحقيقة. ويكون لذلك أهمية خاصة عندما يتصل الأمر بطبيعة الوجود الانساني فالمنهج

لا يكشف حقيقة هذا الوجود بقدر ما يخلق هوة بين الذات الفاهمة والعالم، أو أنه - إذا استخدمنا لغة جادامر - يخلق تبعيًا بين الذات والموضوع. إن الطبيعة الخاصة للوجود الأنساني تجعل التنظير في العلوم الانسانية ضربًا من اعادة صياغة الخبرة، أي اعادة صياغة ما هو قائم بالفعل على مستوى الخبرة في عالم الحياة. ولا يتنافى هذا مع امكانية التوصل الى معرفة عامة أو عالمية، ذلك أن الفهم اذا نجح في أن يتعرف على الخصائص العامة للخبرة العالمية فإن بإمكانه أن يتوصل الى معرفة لها طابع العمومية. ولكن الأهم من ذلك - في البحث الهرمنيوطيقي - أن المعرفة التي يكشف عنها التحليل الهرمنيوطيقي هي معرفة لها أهمية وجدوى في حياتنا المعاصرة المثقلة بالمشكلات، والتي غلب عليها الطابع العقلاني والتكنولوجي، إن الهرمنيوطيقا لا تناوىء العقل، ولكنها تبحث عن نوع جديد من العقل يخالف العقل التكنولوجي والميكانيكي الذي سيطر على مقدرات الحضارة. انها تدافع - كما يقول جادامر - عن العقل السياسي والعمل ضد سيطرة العقل التكنولوجي القائم على العلم. (٢٧)

ويكاد تترادف عملية الفهم التأويلي هنا مع مفهوم الوعي، حيث تكون الغاية العظمى للهرمنيوطيقا هي تعميق فهمنا (أو لنقل بتحفظ وعينا) بالطابع الحدسي للأشياء الداخلة في حدود خبرتنا، ومن ثم خلق ضرب من العقل الفاهم (أو الواعي) ازاء عالم التكنولوجيا. في هذه الحالة تكون الغاية العظمى للهرمنيوطيقا هي أن يفهم الانسان ذاته ووجوده، وهو لن يكون قادرا على تكوين أية معرفة ذات معنى الا اذا فهم ذاته أولا. وتلك هي القضية التي أكدها الفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور Paul Ricoeur عندما قال «إذا لم أتمكن أن أفهم نفسي بشكل أفضل من خلال فهمي للآخرين، فأنني لن أتوصل الى شيء ذي معنى. فاذا لم يكن المعنى جزءا من فهم الذات فأنني لن أعرف ما هو المعنى» (٢٨). وهذه صياغة تدمج الذات في الموضوع دجما، وتضعهما في عملية حوارية (أو جدلية) بحيث لا تستطيع الذات أن تفهم نفسها الا بفهمها للموضوع، ويظل الموضوع غير ذي معنى اذا لم تذوب الذات في داخله بالفهم، ان مهمة الهرمنيوطيقا هنا تتجاوز تشييد المعرفة العلمية الى السعي نحو تحقيق وجود أفضل للانسان في هذا العالم.

ومع أن هذا التحديد لوظيفة الهرمنيوطيقا قد أخرجها من دائرة البحث عن المعرفة الموضوعية الى دائرة أوسع تتصل بتجويد نوعية الحياة، إلا أن هذا الهدف لم يرق لانصار الاتجاه النقدي من أمثال هبرماس Habermas، الذي كان يرى في هذه الصياغة جنوحا مثاليا يهمل العوامل المادية التي تشكل الوجود^(٢٩). فربط التأويل بالبحث عن نوعية أفضل من الوجود يفترض أن الانسان حر يملك وعيه بنفسه ويحدد مصيره بنفسه. ان الانسان على العكس من ذلك مكبل لا بقيود الطبيعة فحسب بل بقيود البيئة التي يخلفها الانسان بنفسه. ان الحضارة الرأسمالية تفرض على الانسان أغلالا تضرب حوله حصارا، وتكبل قدراته الإبداعية. وفي هذه الظروف فان مهمة العلوم الانسانية تتحول الى مهمة نقدية، حيث تنحى نحو نقد الايديولوجيا وكشف استارها في محاولة لمساعدة الانسان على تحديد مصيره بنفسه. ولتحقيق هذه المهمة، فاننا لا يجب أن نهمل في فهمنا للعالم جوانبه الموضوعية. فالوجود البشري لا يفهم فقط من خلال بنائه الداخلي، أو من خلال فهم نوايا الفاعلين فيه، وانما من خلال فهم السياق الموضوعي الذي يحوي هذه الأبنية الداخلية. فالوجود بناء كلي لا يمكن أن نفهم منه جزءاً دون الآخر. ولذلك فإن فهمه على هذا النحو الكلي يتطلب حل هذا التوتر بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية.

ويطرح هبرماس لحل هذه المشكلة ما اسماه العلم الاجتماعي الجدلي الذي يسمح لنا بفهم موضوعي للمعنى الذاتي. ويتخذ هذا العلم الجدلي موقفا وسطا بين موضوعية العمليات التاريخية والدوافع الذاتية الكامنة خلفها. ومن ثم فانه يقوم على الجمع بين أدوات البحث الاميريقي الذي يحاول أن يكشف عن القواعد الخارجية المنظمة للسلوك وبين الفهم أو التأويل الذي يسعى الى الكشف عن الأبنية الداخلية التي تعمل هذه القواعد الخارجية على ضبطها، وذلك بهدف اكتساب معرفة تسعى الى تحرير الانسان وتحليله من مكبلات عالمه المادي. أن هبرماس هنا يعترف بمقولة ديلثي في البحث عن المعرفة الموضوعية، ولكنه يختلف معه في طريق الوصول اليها وفي هدفها. انه لا ينكر امكانية الاستفادة من مناهج التفسير في العلوم الطبيعية في فهم جوانب من السلوك الانساني. إن هذه المناهج تمكننا من الكشف عن الضوابط الموضوعية في الطبيعة. في حين تسعى الهرمنيوطيقا الى فهم الأبنية الذاتية الداخلية. وهذه المعرفة

بجوانبها الذاتية والموضوعية ليست غاية في حد ذاتها، بل هي وسيلة نحو تحرير الانسان وتقدمه .

ان هيرماس هنا لا يقدم توفيقا بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية ، ولكنه يطرح اطارا لعلم مختلف عن كليهما ولكنه يستفيد من كليهما . انه العلم النقدي التي تتمحور المعرفة فيه حول «مصلحة الاعتناق» من مكيلات السلطة . فاذا كانت العلوم التجريبية التحليلية تهتم بالجوانب الموضوعية للذات كما تتجسد في العمل ويقوم منهجها على التنبؤ والتنظيم ، واذا كانت العلوم التاريخية تسعى الى دراسة الجوانب التفاعلية للذات عن طريق الفهم ، فان العلم النقدي الجدلي يسعى الى تحقيق اعتناق الذات من قيود السلطة مستعينا بما تتيحه العلوم التجريبية والعلوم التاريخية من أساليب .

تناولنا حتى الآن معنى التأويل ووظائفه ، وننتقل الآن الى التعرف على مسلك التأويل ، أو الطريق الى اكتساب المعرفة في عملية التأويل .

ثالثا - الطريق الى الفهم: دائرة التأويل:

ما هو السبيل الى فهم العالم؟ أو كيف يتصل الباحث بموضوع بحثه؟ أن الاجابة على هذين السؤالين لا تكشف فقط عن تميز منهج التأويل عن المنهج الوضعي التفسيري ، بل تكشف أيضا عن تطور منهج التأويل نفسه بدءا من ديلثي وحتى المدرسة الفرنسية المعاصرة . لا شك أن منهج التأويل ينظر الى موضوع دراسته نظرة تختلف عن المنهج التفسيري الوضعي الذي يدعو الى الدراسة الخارجية للمعطيات الاجتماعية . والذي يميز هذا المعطى الاجتماعي بقابليته للملاحظة ويكشفه عن مؤشرات خارجية قابلة للقياس . انه المنهج الذي عبرت عنه بجلاء اطروحة دوركايم المنهجية حول «دراسة الظواهر الاجتماعية بوصفها أشياء أو كأنها أشياء»^(٣٠) لقد نحا المنهج التأويلي منحى مغايرا ، فلم يفترض انفصالا بين الباحث وموضوع بحثه ، ومن ثم فقد عرف هذا الموضوع من خلال ماهيته الداخلية ، وقدم اسلوبا منهجيا تنصهر فيه الذات الباحثة في موضوع بحثها بدلا من النظر اليه من الخارج باعتباره «شيئا

خارجيا». على أن الموقف الهرمينوطيقي لا يتلخص بهذه الدرجة من البساطة. فبالرغم من اتفاق فلاسفة التأويل على أمور عديدة إلا أن موقفهم يكشف عن قدر من الخلاف يعكس تتبعه تطور فكرة التأويل وإمكاناتها المنهجية.

لقد اعتبر ديثي أن الواقع الذي تدرسه العلوم الروحية قائم في الخبرة الداخلية، وهي لا تكتشف إلا من خلال الفهم التأويلي. ويعرف ديثي الفهم التأويلي بأنه «العملية التي نتعرف من خلالها على صورة داخلية من خلال العلاقات التي تأتي لل خارج عبر الاحساس» أو هو «العملية التي من خلالها يستوعب بنية نفسية من خلال الاشارات التي تشكل مادة حسية وتعبّر عن هذه البنية النفسية»^(٣١). ويعني هذا التعريف أن الفهم هو محاولة لتجاوز الأشياء الظاهرة التي يمكن ملاحظتها، والتعمق خلفها. وتحقق هذه العملية إذا ما تمكن الباحث من شيئين: الأول، إعادة معايشة الخبرة، فالخبرة لا تفهم فيها داخليا إلا بإعادة تصورها وتصور ما تحمله من أفكار ومشاعر. ويتم ذلك عن طريق عملية تقمص وجداني يستدمج فيه الباحث خبرة الآخرين ويستوعبها في داخله. والثاني، العثور على الاشارات أو العلامات التي تنتجها الخبرة، والتي تعمل بمثابة الظواهر المشيئة الكاشفة عنها والمجسدة لتاريخيتها. وتلك التعبيرات تمكن من التقمص الوجداني للخبرة. وتتمثل هذه التعبيرات في النصوص المكتوبة (النصوص الأدبية والأعمال الفنية). ولا شك أن هذين العنصرين في عملية الفهم متكاملان. فلن تستطيع الذات الفاعلة أن تقوم بعملية التقمص الوجداني إلا إذا عثرت على التعبيرات الملائمة، والا إذا استدجت هذه التعبيرات بشكل يمكنها من إعادة انتاج الخبرة مرة أخرى.

وبالرغم من أن رؤية ديثي هذه تقوم على افتراض أن المعرفة التي تنتج هنا تحقق درجة من الموضوعية، إلا أن عملية الفهم تدمج الذات في الموضوع دجا، وتخلق علاقة «ذويان» بين الباحث وموضوع بحثه. فذات الباحث هنا تعمل بمثابة مصفأة تعبّر بها التعبيرات في عملية انتاج الخبرة. ولا تتم عملية الفهم بشكل واحد، أو بطريقة واحدة في كل الظروف. فدرجة الفهم تتحدد دائما وفقا لدرجة الاهتمام، أو قل درجة الاستغراق في الموضوع. فكلما كان الاهتمام قويا كلما دخل الباحث الى أعماق الموضوع

وعايش الخبرة معايشة كاملة، وهذه هي اقصى درجات الموضوعية. ان تحقيق الموضوعية هنا تعني ايجاد حالة تطابق تام بين الخبرة كما ظهرت في الواقع وبين الخبرة كما اعيد انتاجها من خلال الباحث، وتلك حالة يصعب تحقيقها ان لم يكن تحقيقها مستحيلا. ولذلك فان عملية الفهم عند ديلثي هي عملية ذاتية. فالباحث لا يمكن مطلقا ان يتحول الى وسيط محايد في عملية الفهم. فالخبرة التي يعيد انتاجها او يعيد تمصصها سوف تخرج بالضرورة وهي مثقلة برؤيته الخاصة.

وربما يكون هذا هو السبب في افتراض الذاتية في دائرة التأويل من قبل الفلاسفة الذين جاءوا بعد ديلثي. فالفهم عند هيدجر عنصر مؤسس للوجود ذاته، ومن ثم فان أية محاولة للتعلم في فهم الوجود لابد وأن تبدأ الأبنية السابقة على الفهم - Forest- structure of understanding التي تشكل أفقه. وتسير عملية الفهم التأويلي في خط دائري يبدأ من الذات (التي تمثل مستوى من الوجود) وينتهي الى العالم (الذي يمثل مستوى آخر للوجود) ويرتد الى الذات مرة أخرى. ويبدأ التأويل عندما يتكشف الوجود الخارجي للذات المدركة أم الفاهمة. فلم ينكر هيدجر امكانية أن يتجلى الوجود في تعبيرات خارجية. فقد كان يعتقد فيما اعتقد فيه فلاسفة الفينومينولوجيا من أن الموجودات تكشف عن نفسها أو تظهر: وان كل «اتصال أو تعامل مع الموجودات لا يتم الا اذا خرج الموجود من تحجبه وتكشف وظهر بنفسه. . . وأن كل قول نعبر به عن الموجود لا يكون ممكنا الا اذا سبقه ظهور هذا الموجود نفسه (أو لا تحجبه) الذي يعد خاصية اساسية فيه» (٣٢) ويكشف الوجود عن نفسه من خلال وسائط أو تعبيرات، تشكل اللغة. واللغة ليست مجرد تعابير صماء وقواعد جامدة وانما هي طاقة وجودية تنظم العالم والانسان معا. فالمشاركة في اللغة هي التي تمنح الوجود معناه، وهي التي تعبر عنه. واللغة كطاقة وجودية تصبح مصدرا للمعرفة، وهي مرآة كاشفة يمكن من خلالها الانفتاح على المعنى الكامن لا في الوجود الحاضر فقط بل في الوجود التاريخي أيضا. فالتأويل لا يكتمل الا بالانفتاح على الزمن كبعد مؤسس للوجود. (٣٣).

وعندما يتكشف الوجود للذات المدركة، فان فهمها له ينحصر في القدرة على ادراك الاحتمالات الوجودية للفرد (للذات) في سياق وجوده في العالم. وهو ادراك مشبع

بالذاتية طالما أنه يبدأ من المسلمات القبلية للوجود الذاتي . وعندما يتحقق قدر من الفهم للوجود في العالم ، فإن الذات الفاهمة تحقق وجوداً أفضل ، أو هي تدرك أفضل الاحتمالات الوجودية لها . ان عملية الفهم - بهذه الصياغة - هي حوار بين الذات والموضوع .

ولقد اتضحت فكرة الحوار بين الذات والموضوع في الصياغة التي قدمها جادامر . لقد أكد جادامر على أن خبرة الفهم ليست خبرة احادية كما في العلم (حيث يتحول الموضوع الى كيان صامت لا يخاطب الذات المتفاعلة معه) ، كما أنها ليست خبرة جدلية بمفهوم هيجل (حيث تدخل الذات في تناقض جدلي مع الموضوع) ، وإنما هي خبرة حوارية dialogical . فعندما نتعامل مع موضوعات الفهم - وهي غالباً ما تكون نصوصاً مكتوبة - فإننا ندخل معها في حوار ينتهي الى ذوبان الذات في الموضوع والعكس . ان الموضوع ليس كياناً جامداً ، وإنما هو طاقة وجودية . ولذلك فإن النصوص التي نفسرها نتحدث اليها بوصفها اشكالا لغوية وجودية ، ونحن لا نتعامل معها من فراغ بل ننظر اليها خلال تحيزاتنا وخبراتنا السابقة . ان اللغة تتحدث عن وجودها الخاص . ومن ثم فإن لها وجود مستقل عن الأفراد ، ولذلك فإن النصوص يمكن أن تفهم كمنتجات ذات معنى دون تكوين معرفة خاصة عن مؤلفيها . فاللغة لا تخلق بشكل قصدي من جانب متحدثيها ولكنها وسيط عام للوجود الاجتماعي . (٣٤)

ان الفهم التأويلي هنا هو حوار متصل بين الذات والموضوع . وإذا كان المرء منا يعدل من طرائقه واستراتيجياته في الحوار ، فإن عملية الفهم تتطلب هذه المراجعة . فكلما راجعنا انفسنا كلما تكشف لنا النص بشكل أفضل ، وكلما تجلت لنا طاقته الوجودية . ولقد أطلق جادامر على دائرة التأويل هذه عملية انصهار الافق-Fusion of hori- zon ، وهو تعبير يدل على هذه اللغة الحوارية بين المفسر وبين النصوص التي يفسرها . انها لغة يتحول فيها النص الى كائن وجودي حي ، له أفقه الخاص ، ويتحول فيها المفسر الى محاور من الطراز الأول والى لاعب من الطراز الأول ، فهو يغير دائماً من استراتيجياته واساليبه الحوارية . وجوهر الانصهار التأويلي هذا ، هو انصهار بين الماضي والحاضر ، أو قل تواصل وجودي بينهما . فالأفق الذي تنطلق منه الذات الفاهمة

يرتبط بوجود الحاضر، أما النصوص التي تتجه هذه الذات الى تأويلها فتشتمل على أفق (أو آفاق الماضي). والهدف في النهاية هو تعميق وجودنا بالحاضر وفهمنا له. والمحقق أن جادامر قد اعتبر أن «الوعي التاريخي» الذي يتج عن خبرة الفهم هو المشكلة الرئيسية في البحث الهرمنيوطيقي. (٣٥)

والمحقق أن هذا الوعي التاريخي لا يمكن أن يصل الى مداه، طالما أنه مقيد بحدود الفهم. فالفهم عملية متصلة لا تنتهي، طالما أنها حوار بين آفاق التراث في الماضي وبين الرؤى المعاصرة لأفق الحاضر. ان هذا الحوار لا ينقطع، بل أن كل محاولة جديدة للفهم تنضاف الى التراث وتفتح فيه آفاقا جديدة - تشارك في حوار الفهم المستمر. ان الفهم هنا عملية متصلة لا تكتمل. فكشف الحقيقة يرتبط دائما بتواصل الحوار وتبادل التقاليد. ماذا عسى اذن ان يكون الوعي الناتج عن هذه العملية غير المكتملة للفهم؟ لا شك أنه وعي تاريخي ناقص، لا يتشكل على نحو مطلق، وإنما يرتبط بشروط موضوعية لا تضع حدودا على امكانياته فقط، بل يمكن أن تكبله وتتركه عند مستوى معين. وذلك هو جوهر الخلاف بين جادامر وبين هيرماس، ذلك الذي كشفت عنه المناظرة المشهورة بينهما والتي اشتهرت في تاريخ الدراسات النظرية «بمناظرة هيرماس وجادامر». (٣٦)

لقد نقد هيرماس هرمنيوطيقا جادامر لأنها جنحت نحو المثالية، فوقعت في نفس الخطأ الذي وقعت فيه الوضعية عندما فصلت المعرفة عن المصلحة، ومن ثم فقد فصلتها (أي المصلحة) عن الوعي التاريخي (٣٧). لقد وافق هيرماس على أن نتخذ من اللغة مادة للدراسة والبحث في عملية الفهم، ولكنه لم يفعل ذلك بطريقة صورية مثالية. ان الذات التي تتفاعل وتتواصل عن طريق اللغة، لا تتحرك في عالم رمزي صوري قدر تحركها في اطر واقعية. ان التفاعل الاجتماعي لا يمكن فهمه بمعزل عن مقولتي العمل والسلطة. فالعمل هو شرط من الشروط الموضوعية التي تحدد مجال حركة الذات ونطاق نشاطها، كما أن السلطة تشكل اطار ضابطا لهذه الحركة. ان هذه الظروف لا تترك الذات تتفاعل بتدفق وتلقائية، ومن ثم فإنها لا تتركها سوية، بل تؤثر تأثيرا بالغا على بنيتها الايديولوجية فتصيبها بشبهات تشبه تلك التشوهات التي كان

فرويد يحاول اكتشافها في البناء اللاشعوري للمريض . ولقد كرس هيرماس جهدا كبيرا لشكل هام من أشكال هذا التشوه في البناء الايديولوجي، ذلك هو الاتصال (التواصل) المشوه Distorted Communication والذي يحدث في البناء اللغوي .

ان اللغة هي اسلوب عام من أساليب التواصل مع الآخرين ، ولكن الشروط التي يتم فيها هذا التواصل (ظروف العمل والسلطة) يفتت من عضد المقدرة اللغوية ، فيأتي الأداء اللغوي للذات الفاعلة مشوها ومبتورا . ان عملية التواصل اللغوي قد تخلو من التشوهات لو أنه يتم وفقا لشروط صحية . ولقد حصر هيرماس الشروط الصحية للتفاعل في ثلاثة هي : ١- تحقيق اجماع عام من خلال النقاش العقلي ، ٢- التفهم العميق المتبادل من جانب المشاركين في التفاعل ، ٣- الاعتراف المتبادل بالحق المشروع في النقاش . ان الشروط الواقعية التي يتم فيها الاداء اللغوي تختلف عن هذه الشروط الافتراضية ، ومن ثم يأتي الأداء اللغوي مثقلا بالتشوهات ، هي تشوهات تناظر التشوهات المرضية التي تهتم بها مدرسة التحليل النفسي (على المستوى الفردي) . ان المحادثة العملية التي تتم بين فردين مثلا تختلف عن المحادثة النظرية التي يمكن تصورها وفقا لمثاليات التفاعل . فالتفاعلات اليومية التي تقوم على عملية التفهم المتبادل للأدوار والمكانات والقواعد (وهو ما يطلق عليه هيرماس الذاتية المتبادلة in-Subjectivity - الترابط بأشكال من الحوار (التخاطب) ذي بنية مزدوجة double Structure . ويشير هذا المفهوم الى الازدواجية الكامنة في الحوار اللغوي (الكلام) بين المحتوى الافتراضي له وبين ما يتم التعبير به في الواقع . فهذا المحتوى الافتراضي يتم التعبير عنه بأساليب مختلفة من الكلام ، فيأتي هذا الأخير مثقلا بالتأكيدات أو الأوامر أو التبريرات النظرية ، أو التأكيد على المحرمات ، أو إبراز الجماليات الفوقية . وكأن هيرماس يريد أن يقول هنا أن مكبلات الحياة الاجتماعية تكاد تكبل التواصل اللغوي ، فتخرجه عن طابعه الافتراضي ، وتحيله الى تواصل مشوه به كثير من أساليب الالتواء أو القهر أو غيرها التي يستخدمها الفاعلون لتحقيق أهدافهم في ضوء الظروف التي يتفاعلون فيها .

ماذا عسى أن يكون الفهم هنا؟ ليس الفهم وحده، بل الفهم الهرمنيوطيقي، والعلم الوضعي كلاهما يستخدم لتحقيق مهمة النوع الثالث من المعرفة التي اسماها هيرماس بالمعرفة النقدية. ليست المهمة هنا مهمة فهم، بقدر ما هي مهمة نقدية لكشف أستار هذا التشوه الأيديولوجي. وما أشبه المهمة النقدية هذه بمهمة المحلل النفسي، الذي عليه أن يتعمق في أغوار اللاشعور لينقيه من شوائبه وتشوّهاته. أن الذات الناقدة عليها أن تنقد البناء الأيديولوجي الذي يخلق هذه التشوّهات ويعمل على استمرارها. أن مهمته هنا مهمة تحليلية وتركيبية في أن. أن عليه أن يفكك هذه البنية ويعيد تركيبها وفقا لأطر افتراضية، وما هذه الأطر إلا البحث عن الحالة الافتراضية للتواصل الانساني السليم. ولهذا العملية بعد تاريخي، ذلك أن أشكال التشوه في البناء الأيديولوجي الراهن لا تكتشف إلا من خلال تكويناتها التاريخية، تماما كما يفحص المحلل النفسي تاريخ المريض. ومن ثم فإن الوعي الذي يتشكل من خلال الجدل النقدي هو وعي تاريخي بالضرورة.

ويتضح من العرض السابق أنه بالرغم من الاختلاف بين فلاسفة التأويل حول مسلك التأويل ومجراه، إلا أنهم يتفقون على أن اللغة هي محور أساسي لعملية التأويل، وأن الفهم التأويلي هو عملية أبعد من فهم ما هو ظاهر من الأشياء من حيث أنها عملية موجهة إلى الأبنية الداخلية غير المرئية حتى وإن كانت تكشف عن نفسها في اشارات اللغة، وأن الفهم عملية ذاتية يصعب على المرء فيها أن يتخلص من آفاق عقله وتراثه، وأن الفهم عملية تتجه نحو تجويد الوجود بما فيها وجود الباحث ذاته، وإن العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه ليست علاقة انفصام وتباعد بقدر ما هي علاقة توحيد وتقارب وأن أي تباعد للباحث في عملية الفهم يبعده عن الحقيقة. ولسنا هنا في معرض البحث عن أوجه الاختلاف والتشابه بين فلاسفة التأويل، ولكننا نمهد للإجابة على سؤال هام وجوهري في بحثنا هذا: إلى أي مدى ترك هذا الجدل حول التأويل آثاره على علم الاجتماع؟ ذلك هو السؤال الذي نعرض له فيما تبقى من هذا المقال.

رابعاً - علم الاجتماع واشكاليات التأويل

الشيء المحقق أن علم الاجتماع لم يكن على وفاق مع النظرة التأويلية في بداية نشأته . فقد اهتم أصحاب نظرية التأويل علماء الاجتماع الأوائل - خاصة من أنصار المذهب الوضعي - بأنهم غير قادرين على تخطي المشاهدات المنظورة الى ما ورائها ، وأنهم أضفوا طابع الشبهة والخارجية على موضوع دراستهم . وهم بذلك الغوا أية امكانية للفهم أو التأويل خارج حدود ما هو منظور . ولعل ذلك هو السبب في اتخاذ موقف مناوئ لعلم الاجتماع وتفسيراته من جانب اكثر رواد الهرمنيوطيقا شهرة ، وهو فيلهلم ديبلثي . ولقد تبدى هذا الموقف في الوصف الذي أطلقه ديبلثي على تفسير اوجست كونت للتاريخ . فقد وسم هذا التفسير بأنه ضرب من الميتافيزيقا النابعة من تبني المنهج الطبيعي في العلم وتطبيقه على ظواهر غير طبيعية . ولقد كتب ديبلثي حول هذا يقول «ان اعتراضني على علم الاجتماع يتعلق بأنه فرع من فروع المعرفة يحاول ان يستوعب تحت مسمى علمي واحد كل ما يحدث في المجتمع البشري» . أنه علم يحاول أن يفرض اطارا تفسيريا تماما على الواقع التاريخي ككل ، فيأتي تفسيره مفارقا للواقع ، أو ميتافيزيقيا ، وتنبع الميتافيزيقا في علم الاجتماع من أنه يحاول أن «يفسر الدين والأخلاق والفن والقانون من وجهة نظر المجتمع ، وأن يكشف عن التضامن والتباين والتكامل داخله ، وأن يدرس تضامن المصالح وتقدمها نحو نظام عام يقوم على مبدأ المصلحة العامة (المشتركة) . (٣٨)

لقد كان من الطبيعي أن يعاند ديبلثي منهج علم الاجتماع في صياغته الوضعية طالما أنه كان يبحث «للعلم الروحية» عن صياغة منهجية خاصة تختلف عن منهج العلوم الطبيعية الذي تبناه الأبناء المؤسسون لعلم الاجتماع . ومع ذلك فإن هذا الخفاء بين الهرمنيوطيقا وعلم الاجتماع لم يستمر طويلا . ولقد جاءت همزة الوصل من أحد تلاميذ ديبلثي المخلصين ، وهو ماكس فيبر . ويتمثل الاسهام الذي حققه فيبر في هذا الصدد في أنه لم ينجح فقط في تقريب شقة الخلاف بين التفسير السببي للظواهر (الذي تبناه علماء الاجتماع الأوائل) وبين الفهم التأويلي (الذي تبناه ديبلثي كمنهج للعلوم

الروحية)، بل نجح أيضا في أن يدخل منهج الفهم إلى دائرة الأفعال الاجتماعية بعد أن كان حكرا على تأويل النصوص الدينية والفنية. لقد عرف فيبر علم الاجتماع بأنه محاولة «الفهم التأويلي للفعل الاجتماعي الذي توصلنا إلى التفسير السببي لمجراه ونتائجه»^(٣٩). إن اتخاذ الفعل وحده للتحليل يكشف عن موقف مغاير للموقف الوضعي الذي يتخذ من الحقيقة الاجتماعية وحدة للتحليل. ويدرس الفعل من خلال الفهم الذي لم يختلف كثيرا في معناه الفيبري عن معناه عند ديلثي (الرؤية التعاطفية أو التقمص الوجداني للموقف الذي يوجد فيه الفعل). ولكن الفهم عند فيبر يمكن أن يكشف عن العلاقات السببية، ومن ثم فإنه ينتهي إلى نفس نوع المعرفة الذي تقدمه العلوم الطبيعية. إن عملية تفسير معنى الفعل الاجتماعي تهدف إلى نفس مستويات الدقة والتحقيق التي تسعى إلى تحقيقها العلوم الطبيعية. إن عملية الفهم التأويلي لمعاني الأفعال لا تقف عند المستوى السطحي البسيط، وإنما تحاول أن تسعى إلى ما أسماه فيبر بالكفاية السببية للفهم، والتي تعني أن الفعل يحتمل أن يظهر على هذا النحو وفقا للأطر المعروفة للخبرة^(٤٠). وهكذا يوصلنا الفهم إلى مقولات نظرية عامة تماما كمنهج العلوم الطبيعية، فالغاية هنا وهناك واحدة وهي التوصل إلى علاقات سببية.

لقد انشغل فيبر اذن بالربط المنطقي بين «الفهم» و«التفسير». فبالرغم من أنه كان متعاطفا مع طموح ديلثي في تأسيس منهج مستقل للفهم، إلا أنه كان يهتم أيضا بإقامة تعميمات عن الأفعال الجمعية تتصف بالموضوعية والدقة كما هو الحال في العلوم الطبيعية. وأدى الجهد الذي بذله فيبر في هذا المجال إلى فتح علم الاجتماع على عالم التأويل. وبالرغم من أن المنهج الوضعي الذي تبناه كونت ظل أساسا صلبا لتطور المناحي النظرية والمنهجية الأكثر سيطرة في عالم السوسيولوجيا، إلا أن الطريق الذي سلكه فيبر قد خلق داخل علم الاجتماع تيارا نظريا ومنهجيا^(٤١)، توازى مع تيارات مختلفة في علوم اجتماعية أخرى نبعث هي الأخرى من الانفتاح على عالم التأويل (ونذكر في هذا السياق الصور المختلفة لمدرسة التحليل النفسي في علم النفس، والصور المختلفة من المدرسة البنوية في الأنثروبولوجيا، والصور المختلفة للماركسية في الاقتصاد السياسي). لقد توازت هذه التيارات مع التيار الذي بدأه فيبر، ولكنها التقت عند نقاط معينة، وكلما التقت أفرزت اشكالا جديدة من الفكر، وفتحت الأفاق نحو

استكشاف عوامل أرحب في مجال العلوم الانسانية . ولعل السبب في ذلك يرجع الى الانفتاح على فلسفة التأويل . لقد أدى الانفتاح على فلسفة التأويل والاستفادة من امكانياتها المنهجية ، أدى بواحد من أكثر علماء الاجتماع المعاصرين شهرة وأغزرهم انتاجا - وهو الانجليزي انتوني جيلدنز - الى القول بأن النظرية الاجتماعية - ويعني بها نظرية العلوم الاجتماعية كلها وليس علم الاجتماع فحسب - يجب أن تتخذ من فلسفة التأويل اطارا موجهها لها . فالتأويل يدخل الى مجال النظرية الاجتماعية من طريقين : الأول ، أن النظرية الاجتماعية تدرس عالما اجتماعيا يحمل تأويله الخاص بالنسبة للمشاركين فيه ، والثاني ، ان المنظر يجب عليه أن يشارك في هذا العالم الاجتماعي ليتمكن من وصفه وصفا صادقا ، فالعلم الاجتماعي نفسه ما هو إلا شكل من اشكال الحياة . وهكذا فان النظرية الاجتماعية لا يمكن إلا أن تتخذ من فلسفة التأويل اطارا موجهها لها . (٤٢)

ويدعونا ذلك الى أن نحاول استقصاء تأثير الهرمنيوطيقا على علم الاجتماع بخاصة والعلوم الاجتماعية بعامة ، أو بمعنى آخر أن نتبع بعض الآفاق التي فتحتها الهرمنيوطيقا للعلوم الاجتماعية . ولن نستطيع في هذا السياق أن نغطي كافة هذه الآفاق في هذه العلاقة المعقدة ، فذلك يحتاج الى دراسة مستقلة . ولذلك فاننا سوف نكتفي بالاشارة الى قضيتين تكشفان بجلاء عن مدى الاستفادة التي حققها علم الاجتماع من انفتاحه على فلسفة التأويل ، أو تكشفه لها اذا استخدمنا لغة تأويلية .

١- المجتمع كنص:

انشغلت فلسفة التأويل بتحليل النصوص بدءا من النصوص الدينية وانتهاء بالنصوص الأدبية كلاسيكية كانت أم معاصرة . وجاء هذا الاهتمام بتحليل النصوص ، أو قل تأويلها ، انطلاقا من مسلمتين اتفق عليهما كل فلاسفة التأويل تقريبا . المسلمة الأولى : انشغال فلاسفة التأويل باللغة على اعتبار انها تعبيرات موضوعية كاشفة عن الخبرة (ديلثي) أو أنها طاقة وجودية تكشف عن معنى الوجود ومستواه (هيدجر وجادامر) أو أنها وسيط اتصالي يتعرض لشبهات تحت وطأة كوابح السلطة والمجتمع (هبرماس) . والمسلمة الثانية : النظر الى النصوص المكتوبة على أنها تجسيد حي للخبرة

التاريخية وتراكمها عبر الزمن ، ومن ثم فإن النظر فيها بالتأويل يكشف عن هذه الخبرة التاريخية (ديلثي) أو التواصل الوجودي عبر الزمن (هيدجر) أو التواصل الى ضرب من الفكر العالمي العام (جادمر). ولقد أدى هذا الانشغال باللغة والنصوص المكتوبة على تنويعها الى تطور هام في علوم المجتمع يكشف عنه العنوان الذي اتخذناه لهذه الفقرة فقد اتسع مفهوم النص ليصبح المجتمع ذاته نصا يمكن أن يقرأ ، ولقد أدى هذا التطور الى امكانية بلورة رؤية جديدة لطبيعة العلاقة بين المادة الميدانية والمادة المكتوبة . وسوف نوضح هذه الامكانية للتو ، بعد أن نوضح باختصار طبيعة هذا التطور.

وربما يكون توسيع مفهوم النص لينطبق على المجتمع قد بدأ من الفيلسوف الفرنسي بول ريكور الذي نظر الى الأفعال ذات المعاني باعتبارها نصا . فاذا كان النص يتمتع بخصائص تجعل له معاني محددة ومستقلة وذات طابع موضوعي ، تتخلق من النص شيئا محددا وثابتا يمكن اخضاعه للدراسة ، فإن الفعل الاجتماعي ذا المعنى يمكن أن يأخذ شكلا محددا وثابتا ومستقلا عن الحدث الذي يظهر فيه . وهو بذلك يتسامى على السياق الاجتماعي الذي نشأ فيه مثله مثل النص المكتوب تماما ، ويفتح عالما جديدا لمزيد من المعاني مثليا يفتح النص عالما جديدا لمزيد من التأويل والقراءة (٤٣). ان العلاقات الاجتماعية تتأسس على نسق من المعاني الداخلية والقيم الجوانية ، ومن ثم فإن كل التعبيرات الخارجية (الأفعال البشرية وما يصاحبها من رموز لغوية أو حتى حركات جسمية) لها معاني تكمن خلفها ويدركها الأفراد من خلال فهم متبادل . وهذه المعاني تأخذ شكلا ثابتا يتجاوز الأفعال الفردية المتنوعة واللامتناهية ، ومن ثم فانها لها خصائص اشبه بخصائص النصوص المكتوبة . وتنحصر مشكلة التأويل هنا في التعرف على المعاني الداخلية بالفصوص خلف الأفعال والأنشطة المرئية . وقد لا تبدو هذه الصياغة جديدة ، فهي نفسها صياغة ماكس فيبر للفهم ، ولكن الجديد فيها هي تلك الماثلة بين النص المكتوب والمعاني التي تقف خلف الأفعال الاجتماعية وهي مقولة لم يلتفت اليها فيبر بحال .

ويبدو أن هذه المناظرة قد ظهرت من خلال التعمق في تأويل النصوص الى درجة اكتشاف المجتمع داخلها . فإذا كانت الهرمنيوطيقا قد انشغلت باكتشاف مجاهل

النصوص وغوامضها، فإن هذا الانشغال كثيرا ما ينتهي باكتشاف عالم الحياة الاجتماعية في داخل النصوص . وقد كتب حسن حنفي معالجا مفهوم قراءة النص من هذا المنظور يقول «فقد تكون القراءة تفسيراً للنصوص ولكن قد تكون أيضاً تفسيراً للظواهر الاجتماعية والطبيعية . . . هنا تحيل اللغة إلى المجتمع وإلى الوجود ويتحول النص من منظور مدون إلى واقع مرئي» (٤٤). ويشير النص إلى أن عملية التأويل هي مراوحة بالعقل بين مجتمعين : مجتمع النص والمجتمع الواقعي . فمجتمع النص ينقل المفسر من جهود النص إلى عالم المجتمع (تاريخه وأبنيته الاجتماعية وطبقاته وتفاعلاته الاجتماعية)، كما أن عالم المجتمع - الذي يعيش فيه كاتب النص ومفسره - يترك بصماته لا على كتابة النصوص فحسب بل على تأويلها أيضا .

ولقد أدى هذا الفهم - في تطور لاحق - إلى أن يتسع مفهوم التأويل ليعتبر المجتمع ذاته نصا Text . فالنص لا يشير فحسب إلى المدون اللغوي وإنما يشير إلى «كل بناء للمعنى يرتبط بعلامة أو إشارة (أو بناء المعنى السيميوطيقي) Semiotic meaning Structure كاللغة والموسيقى وفنون العمارة والتصوير والاحداث والأفعال الاجتماعية» (٤٥) ويقوم مثل هذا التعريف على توسيع دائرة التحليل الهرميوطيقي مطبقا نفس الأدوات التي تستخدم في تحليل النصوص على تحليل معالم الحياة الاجتماعية . ولقد عبر أحد الباحثين في الانثروبولوجيا عن هذا الاتجاه بقوله «لا توجد في المجتمعات الأمية نصوصا مكتوبة . ومع ذلك فإن الانثروبولوجيين يقرأون هذه المجتمعات بنفس الطريقة التي يقرأ بها نظراؤهم الكتب . . . فنحن نؤول ما نشاهده ونخبره في هذه المجتمعات الغريبة في ضوء الايديولوجيات التي تسيطر علينا في محاولة لكشف الجوانب الثابتة والمتغيرة للأبنية الانسانية» (٤٦) ولا يقتصر الأمر بطبيعة الحال على المجتمعات الأمية ، فالحديث يمكن أن ينسحب على كل أشكال المجتمعات ، التي تتحول أمام الباحث الذي يسعى إلى الفهم التأويلي إلى صفحة مكتوبة تنطق بالحياة وتنفض بها نبض النص المكتوب . وهكذا يتحول المجتمع ذاته إلى «نص» . ولقد استخدم أحد الباحثين المعاصرين لهذا الفهم الواسع النطاق لمفهوم التأويل ، استخدم لوصف شبكة العلاقات الاجتماعية في المجتمع مصطلحا وثيق الصلة بمصطلح Text (الذي يعني النص)، ذلك هو مصطلح Texture ويعني النسيج

المتداخل في لحمته وسداه. واستخدم هذا المصطلح لوصف عالم الخبرة المعاشة في الحياة اليومية. وكتب في هذا الصدد يقول «يتحول نسيج الحياة اليومية - في فهمنا التأويلي الواسع - إلى «نص». ويجب أن ننظر إلى هذا النص - في استخدامنا المجازي للمصطلح - على أنه بيئة أو سياق Con - Text (التشديد موجود في الأصل) يتكون من نسيج مترابط. . . . فالحياة الاجتماعية هي سياق من الترابطات والصلات التي لا تتبدى فحسب في الفكر ذي الطبيعة القصدية بل تتبدى أيضا في الوعي بالعلاقات الواقعية داخل النظام الاجتماعي والاقتصادي» (٤٧). وينهض هذا الفهم الواسع النطاق للتأويل على قضية محورية مفادها أن حصر عملية التأويل في النصوص المكتوبة قد يوصلنا بحق إلى جوانب من حياتنا الاجتماعية. ولكنه يوصلنا فقط إلى تلك الجوانب الواعية والعقلانية منها دون أن يمس الجوانب اللاعقلانية. إن هذا التوسيع لمفهوم النص ينقلنا من تحليل اللغة المكتوبة إلى تحليل لغة الحياة اليومية، وبالتالي فإنه يكشف عن جوهر نسيج الحياة اليومية وتفاعلاتها.

إن هذا المنحى المنهجي لا يفتح فحسب آفاقا رحبة نحو فهم المجتمع، ولكنه يدفعنا إلى أن نراجع طبيعة العلاقة التقليدية بين المادة التاريخية والأدبية (أو المادة المكتوبة بشكل عام) وبين المادة الميدانية التي نحصل عليها من خلال الملاحظة أو المقابلة أو غيرها من الأدوات. إن هذين النوعين من المادة ليستا - وفقا لهذا المنحى الجديد - من طبيعة مختلفة، فكلاهما يمكن أن يندمج في الآخر وكلاهما يمكن أن يطبق عليه نفس المبادئ التحليلية. فالمجتمع هو تاريخ يصنع في الواقع وفي النصوص في آن واحد، وكلاهما يمكن أن يؤدي إلى الآخر. وفضلا عن ذلك فإن هذا الاتجاه يمكن أن يساهم في حل بعض المشكلات المعضلة في البحث العلمي الاجتماعي مثل مشكلة الانفصال بين التحليل الكمي والكيفي، ومشكلة الانفصال بين التحليل النظري والبحث الأميريقي وغيرها من المشكلات.

٢- نحو فهم جديد للموضوعية:

وكما فتح منهج تأويل النصوص آفاقا في دراسة المجتمع، فقد فتح آفاقا جديدة أيضا أمام فهم جديد للموضوعية في العلوم الاجتماعية. لقد درج الاتجاه الغالب في

العلوم الاجتماعية على تبني نظرة للموضوعية تناظر تلك السائدة في العلوم الطبيعية . ونهضت هذه النظرة على تبني موقف محايد ومستقل تجاه الحقيقة الاجتماعية . فالحقيقة يفترض أن لها سمات موضوعية مستقلة عن ذات الباحث . وهذا هو الموقف الذي تبناه دوركايم الذي أكد على وحدة المنهج في العلوم جميعا ، وعلى أن الظواهر الاجتماعية جزء لا يتجزأ من العالم الموضوعي للطبيعة ، وأن للظواهر الاجتماعية قوانينها العامة التي يجب على الباحث أن يكتشفها بنفس أساليب منهج العلوم الطبيعية (٤٨) . ولم يقبل فلاسفة الهرمنيوطيقا هذا الموقف . لقد حاول ديلثي أن يؤسس العلوم الروحية على أسس جديدة ، ولذلك فإنه سعى إلى تحقيق مستوى من الموضوعية لهذه العلوم تناظر موضوعية العلوم الطبيعية ولكنها تختلف عنها . لقد اعتبر ديلثي أن الخبرة الداخلية يمكن أن تعكس في تعبيرات خارجية - اللغة والرموز - يمكن إذا درست أن تقدم أساسا جديدا للموضوعية في العلوم الروحية . ولكن دعوة ديلثي لم تصل إلى مداها ، وكذلك صياغة فير التوفيقية التي حاول فيها أن يوفق بين موضوعية العلوم الطبيعية ومنهجية الفهم الذاتي في العلوم الاجتماعية .

لقد اتجهت فلسفة التأويل إلى تبني المقولة التي تذهب إلى أن منهج التأويل - بطبيعته - منهج ذاتي ، وهو لا يستطيع أن يتخلل عن هذه الذاتية بالبحث عن موضوعية زائفة ، وإذا كان منهج التأويل أن يبحث عن «موضوعية» فإن عليه أن يبحث عنها في «الذاتية» وليس في أي مكان آخر . ولقد بدأت هذه الفكرة من الفينومينولوجيا حيث أكد هوسرل على أن اكتساب المعرفة الاصلية لا يتم إلا بالاتجاه نحو الباطن في تأمل انعكاس خالص . (٤٩) وهكذا تساوت الحقيقة الخالصة بالحدس الخالص أو الاستبطان الخالص ، وأصبح الجهد البحثي الموجه نحو فهم التجربة الذاتية هو جهد يوجه إلى ذات الباحث بنفس القدر ، واندججت الذات في الموضوع اندماجا لا يفصم عراه . ولقد طورت فلسفة التأويل الوجودية هذه المقولة حيث جاء تأكيد هيدجر على أن المعرفة جزء مؤسس في الوجود ، ولذلك فإن الباحث لا يستطيع أن يذهب إلى الوجود دارسا بمقل أشبه بالصفحة البيضاء . إن الباحث يذهب إلى دراسة الوجود بوجوده هو - بتاريخيته وافق فهمه - الذي يحدد رؤيته في فهم هذا الوجود . إن الموضوعية هنا ليست قدرة الباحث على أن يفصل ذاته عن الموضوع ، بل هي قدرة

الباحث على أن يتمكن - بالفهم - من أن يصل إلى جوهر الوجود الذي يعد بطبيعته وجودا غامضا غير قابل للفهم. ^(٥٠) فكلمنا حقق الدارس انصهارا بين وجوده وبين الآنية (أو الوجود المتعين) كلما وصل - بالفهم - إلى كشف غموض هذا الوجود، وبالتالي كلما حقق درجة عالية من الموضوعية.

ولقد انعكست هذه الرؤية للموضوعية على قراءة النصوص، التي شكلت الشغل الشاغل لفلاسفة التأويل. فقد أصبحت قراءة النص عملية ذاتية بحتة، وأصبح الاندماج في النص وسيلة لتوالد المزيد من القراءات التي تشكل بدورها نصوصا جديدة. لم تعد القراءة شرحا على المتن بل أصبحت إعادة تصور للنص أو إعادة بناء له وفقا لرؤية القارئ وافق تأويله. في هذه الحالة يتحول النص - كما ذهب جادامر - إلى خبرة مشتركة أو عمل جماعي حيث تساهم التأويلات الجديدة له إلى إضافة أبعاد جديدة لم تكن موجودة من قبل. ومن ثم فإن القراءة هي شكل من أشكال التراكم المعرفي على النواة الأولى للنص. ^(٥١). وهكذا فإن تأويل النص يفتح المجال لتوالد آلاف من النصوص - الرؤية - التي يعكس كل منها تفاعلا بين معطيات وجود اجتماعي وآخر ذاتي. وتفترض هذه الرؤية أن الحقيقة لا بد وأن تظهر جلية من بين كل هذا الكم الهائل من القراءات. فليس هناك معيار واحد للحكم على الأشياء، كما أن الحقيقة ليس لها وجه واحد. إن الحقيقة تستعصي على الفهم بمنظور واحد أو بمعيار واحد. ومن ثم فإن تعدد الرؤية - حتى وإن كانت ذاتية - للموضوع الواحد حري بأن يكشف جوهر الحقيقة ويميط اللثام عن معدها الأصيل. والباحث - أو القارئ - إذ يحاول أن يقوم بهذه المهمة فإنه يقوم بها بذات منعكسة، أي أنه يقوم بها في ذاته أيضا. فيقدر فهمه للواقع فإنه يفهم ذاته ويخلصها من أشكال الوعي الزائف وينطلق بها نحو آفاق أرحب، وبقدر فهمه لذاته يصبح قادرا على كشف الحقيقة.

والمحقق أن الحركة النقدية في علم الاجتماع - وعلوم اجتماعية أخرى - قد أفادت من هذه الصياغة الجديدة للموضوعية. لقد حاولت الاتجاهات النقدية في علم الاجتماع - بصياغاتها المبكرة والمعاصرة - أن تفيد من هذه الصياغة الجديدة للموضوعية. لقد حاولت الاتجاهات في هذه الحركة أن تشكك في أسس الموضوعية الدوركايمية التي

تؤسس صدق الحقيقة على طريقة قياسها وعلى الحيدة تجاهها. وفي مقابل ذلك أصبح صدق الحقيقة يرتبط بالولوج الى داخلها من خلال منهج الفهم. فقد تأسست معظم هذه الاتجاهات على قضية محورية مفادها أن الحياة الاجتماعية لها قانون داخلي يدركه الفاعلون فيها أو يتفقون عليه ضمناً. ومن ثم فإن للفاعلين في مواقف الحياة رؤاهم الخاصة ونظرياتهم الخاصة. وما على الباحث في علم الاجتماع إلا أن يخترق هذه النظريات من الداخل ويحاول أن ينظمها ليصنع نظريته الخاصة، التي لا تعدو أن تكون اعادة بناء لنظرية قائمة بالفعل، أو كما يقول أنصار الفينومينولوجيا الاجتماعية انها لا تعدو أن تكون «بناء من الدرجة الثانية» لأنها تتأسس على بناء نظري أول كامن في طبيعة الحياة ذاتها. (٥٢)

تفترض هذه النظرة ان الباحث جزء لا يتجزأ من موضوع بحثه، وأن المعرفة التي يستخلصها ليست إلا اعادة بناء لمعرفة سابقة. ليس هناك من معيار لصدق هذه المعرفة الا قدرة الباحث على أن يغوص في البناء المعرفي القائم - بناء المعاني والرموز - بما فيه البناء المعرفي للباحث نفسه. ولقد كتبت واحدة من علماء الانثروبولوجيا المعاصرين عن جوهر الصدق في المعرفة البحثية من هذا المنظور قائلة «إن المعرفة الانثروبولوجية وأسلوب البحث الذي تتوخاه لا ترتبطان بالاتساق المنطقي للنظرية ولا بسلامة المعطيات الواقعية، ولكنها يرتبطان بتأسيس الذاتية الداخلية الانسانية كما يعرفها الموقف الثقافي. والبحث الانثروبولوجي - إذ يفعل ذلك - فانه لا ينقل الاستقصاء الفينومينولوجي ذا الأبعاد المتعددة الى المجال الامبريقي فحسب. بل أنه يسهم في تقديم نقد لأسلوب الباحث الانثروبولوجي وافتراضاته المسبقة وطرأته في البحث. وبذلك فإن البحث الانثروبولوجي يثير الكثير من المسائل المتعلقة باستومولوجيا الذات بنفس القدر الذي يثير به مسائل تتعلق بخبرة الآخرين» (٥٣). ان هذا الاسلوب وان بدا ذاتيا الا أنه لا يخلو من معيار للصدق. أنه معيار ذاتي ولكنه يؤدي الى أقصى درجات الموضوعية. فالبحث العلمي في الواقع يناظره بحث في قاع الذات لتحقيق أقصى درجات صدقها.

ان هذا المعيار هو الذي أكدته عالم الاجتماع الشهير الفن جولدنر عندما نادى

بإمكانية قيام نوع من السوسيولوجيا المتأملة لذاتها Reflexive sociology يتجه فيها الباحث إلى ذاته دارسا وناقدا قدر اتجاهه إلى المجتمع دارسا وناقدا (٥٤). وتكون النتيجة هنا ذات «صافية» و«رائقة» قادرة على أن تلمس الظواهر دون حواجب الأدوات المقننة، أن قل أو الظواهر تتداعى لها وتتكشف لها دونها حجب. وتتحول الموضوعية في هذه الحالة إلى ضرب من الصدق الذاتي أو الأصالة الشخصية-personal authenticity (٥٥) وعودة إلى الهرمنيوطيقا، فإن اعتماد هذا المفهوم للموضوعية يجعل البحث الاجتماعي - مثل قراءة النص - عملية ذاتية، يدرك الباحث فيها تحيزاته وقيمه الخاصة فيصبح قادرا على أن يستقل عنها أو ينقدها ويصححها أو يتمسك بها، وبذلك يصبح أكثر موضوعية من شخص يدعى الحيدة سلفا ولكنه يوجه الأداة والنتائج الوجهة التي يبغي. ويتحول التراكم في العلم هنا إلى ما يشبه القراءات المتعددة للنصوص التي تنتج أفكارا مختلفة يكون هدفها في النهاية تجويد فهم الحقيقة من ناحية وتجويد الحياة الاجتماعية من ناحية. أن المعرفة الاجتماعية ليست معرفة تكتسب في حد ذاتها، ولكنها معرفة يجب أن تساعد الإنسان على تحقيق حياة أفضل وأكثر سعادة، وتلك مهمة أولى لعلوم المجتمع.

خاتمة

حاولنا في هذه الدراسة أن نتعرف على أهم إشكاليات التأويل والفهم في الجدل الهرمنيوطيقي، وأن نكشف عن جانب من الفائدة التي يمكن أن تجنيها العلوم الاجتماعية بعامة وعلوم الاجتماع بخاصة من هذه الإشكاليات. ولسنا هنا في معرض الدفاع عن منهج الفهم والتأويل في مقابل المنهج الوضعي التجريبي. فمن الواضح أن المنهج التأويلي نفسه قد استوعب هذه الثنائية وتجاوزها. وحسبنا هنا أن نؤكد على قضيتين نستخلص منهما اثنتين أخريين. الأولى: أن العلاقة بين العلوم الاجتماعية والفلسفة لا يمكن أن تنفصم، والثانية: أن الإشكاليات التي تثار على المستوى الفلسفي تفتح دائما أبوابا جديدة أمام تطوير منهج ونظرية العلوم الاجتماعية. ونستخلص من هاتين القضيتين قضيتين نحسب أنهما يفتحان أمامنا مجالا للبحث المستقبلي. الأولى: أن إمكانية تحقيق علم تجريبي تطابق مناهجه مناهج العلوم الطبيعية قد تبدو إمكانية صعبة التحقيق، والثانية: أن العلوم الاجتماعية يمكن أن تظل لفترة طويلة في المستقبل أسيرة التعدد في المناهج والمداخل النظرية.

الهوامش

١- نهتم هنا على وجه خاص بعلوم الاجتماع والانثروبولوجيا وعلم النفس، وأن كان الحديث يمس علومها أخرى بطبيعة الحال.

٢- توماس . س. كوهن (كون)، بنية الثورات العلمية، ترجمة علي نعمة، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٦، ص ص ١٥٣ - ١٥٤.

٣- تجلّى ذلك في مظاهر عديدة منها محاولة البحث في الوجودية عن عيشة الحياة الاجتماعية، والبحث في الفينومينولوجيا عن جهد الانسان في تشكيل «عالم الحياة» وبنائه. تنظر حول علاقة العلوم الاجتماعية بالفلسفة الفصل الذي كتبه «انتوني جيدنز» Giddens بعنوان «العلوم الاجتماعية والفلسفة» والنشور في مؤلفه التالي:

A. Giddens, Social Theory and Modern Sociology, Polity Press, Oxford, 1987. PP. 52 - 73.

4- A and J. Kuper, The Social Science Encyclopedia, Routledge and Kegan Paul, London, 1985, P. 354.

٥- انظر: بيار غريمال، المثولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، باريس، ١٩٨٢، ص ص ٥٠ - ٥١.

٦- نصر ابوزيد، «الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص»، مجلة فصول، المجلد الاول، العدد الثالث، ابريل ١٩٨١، ص ١٤٨.

٧- لانجلو اوسينويوس، «المدخل الى الدراسات التاريخية»، في عبدالرحمن بدوي (مترجم)، النقد التاريخي، الطبعة الرابعة، وكالة المطبوعات، الكويت، ص ١١٨.

8- A. Giddens, Studies in Social and Political Theory, Hucthinson of London, 1979, P. 176.

٩- حسن حنفي، «قراءة النص»، مجلة الف، العدد الثالث، ربيع ١٩٨٨م، ص ١٨.

١٠- المرجع السابق، ص ١٩.

١١- مثل هذا الموقف المفكر الألماني هيرمانس، وطوره المفكر الفرنسي المعاصر جاك دريدا في نقده للمدرسة البنيوية بزعامة كلود ليفي شتراوس.

١٢- ربما يكون الاسهام الذي قدمه الفرنسي بول ريكور هو الذي شكل حلقة الوصل هذه.

١٣- انظر حول تفرقة دروزن المرجع التالي:

علي سالم، «قراءة في نظرية المعرفة عند ماكس فيبر»، الفكر العربي المعاصر، مركز الانباء القومي، بيروت، العدد ٤١، ايلول- تشرين الأول، ١٩٨٦، وانظر حول الفرق بين التفسير والفهم:

A. Giddens, Profiles and Critiques in Social Theory, the Macmillan Press LTD. , 1982. PP. 4 -5.

١٤- ولقد أدى الطريق الأول الى ظهور الفيلولوجيا philology وأدى الثاني الى ظهور النصوص التشريعية Jurisdiction.

15- J. Bleicher, Contemporary Hermeneutics, Routledge Kegan paul, London, 1980. p 11.

16- J. Habermas, Knowledge and Human Interest, Heinmann, London, 1972, P. 141.

ولقد أطلق جون ستيوارت ميل على هذه العلوم «العلوم الاخلاقية» وهي التي تسمى الآن «بالعلوم الانسانية» انظر:

هـ. ن. ريكمان، منهج جديد للدراسات الانسانية، ترجمة علي عبدالمعطي ومحمد علي محمد، مكتبة مكاوي، بيروت، ١٩٨٩، ص ص ١٠٧-١٠٨.

17 - W. Delthy, "The Rise of Hermeneutics", in : P. Conerton (ed.) Critical Sociology, Penguin Books, 1970. P. 105.

18 - J. Bleicher, OP. Cit. P. 19.

19 - A. Giddens, Studies in Social and Political Theory, Hutchinson of London, 1977. PP. 80 - 81.

وجدير بالذكر أن كلا من كونت وستوارت ميل وكل أنصار الاتجاه الوضعي والامبريقي قد دافعوا عن وجهة النظر التي تنطلق من أن المنهج في العلم واحد سواء كان علما طبيعيا أم علما أخلاقيا (انسانيا).

٢٠- صدر هذا الكتاب بالالمانية عام ١٩٤٩، وترجم الى الانجليزية عام ١٩٦٢، انظر:

M. Heidegger, Being and Time, Harper and Row, New York, 1962.

٢١- انظر مقدمة ترجمة عبدالغفار مكاوي لكتاب مارتين هيدجر، نشأ الحقيقة، الصادر عن دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٣٦.

٢٢- المراجع السابق، ص ٤٢.

23 - J. Bleicher, Op. Cit, P.99.

24 - M. Heidegger, Being and Time, Op.Cit, P. 20.

٢٥- وهذه هي الأطروحة الرئيسية في كتابه «الحقيقة والنهج»، الصادر بالألمانية عام ١٩٦٠، وصدرت ترجمته الانجليزية عام ١٩٨١.

انظر :

Hans - George Cadamer, Truth and Method, Seabury Press,
New York, 1981.

٢٦- المراجع السابق، ص ٢٣٠.

27 - A. Erguden, "The Truth and Method in Gadamer Hermeneutic
Philosophy", Journal of Comparative Poetics (Alif), No. 8.
Spring, 1988. P. 14.

28 - As quoted in : Cynthia Nelson, "An Anthropologist's Dilemma:
Feild Work and Interperive Inquiry", in : Ibid , P. 53.

٢٩- اعتمدنا في عرضنا لرأي هيرماس على مؤلفه التالي :

J. Habermas, Knowledge and Human Interests, Trans by J. Shapiro,
Heinmann, London, 1972.

٣٠- انظر كتابه قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠.

31 - W. Delthy, Op. Cit., P. 106.

٣٢- عبدالغفار مكاوي، مراجع سابق، ص ٣٤.

33 - Blicicher, Op. Cit., P. 117.

٣٤- وتلك هي الحجة التي يستند اليها بعض فلاسفة التأويل ومنهم جادامير في الحديث عن امكانية تحقيق معرفة عالمية . فاللغة كوسيط وجودي لها طابع عام وعالمي ، ولذلك فاننا اذا اعتبرنا أن الصفات العقلية للجنس البشري متشابهة ، فان اللغة تصبح أكثر الوسائط الوجودية تعبيراً عن عالمية الفكر وعالمية المعرفة .

٣٥- انظر كتابه الحقيقة والمنهج ، ص ص ٢٧٣ - ٢٧٤ .

٣٦- انظر تلخيصاً لهذه المناظرة في المصدرين التاليين :

Bleicher, Op. Cit. , PP. 152 - 158, and John O'Neill (ed.)

On Critical Theory, Heinmann, London, 1977 . PP. 164 - 183.

٣٧- تلك كانت اهم القضايا التي طرحها هيرماس في كتابه عن «المعرفة والمصلحة» السابق الاشارة اليه ، وانظر على وجه الخصوص الفصلين الحادي عشر والثاني من حول الأفكار التي نطرحها هنا .

٣٨- انظر كتاب بلاشير ، ص ٢٥ ، حيث اقتبسنا النصين لديليي .

39 - M. Weber, Economy and Society, Bedminster Press, 1968,

Vol. 1. p. 4 .

40 - Ibid, PP. 8 - 11.

٤١- لن يتسع المجال هنا لعرض هذا التيار وتشعباته ، ويمكن للقارئ الرجوع الى المصدر التالي لتتبع هذا التيار : احمد زايد ، علم الاجتماع بين النظريات الكلاسيكية والنقدية ، الطبعة الاولى ، دار المعارف ، ١٩٨١ ، الفصل العاشر .

42 - A. Giddens, Profiles and Critiques in Social Theory, The Macmillan Press, London, 1982. P. 11.

43 - J. Bleicher, Op. Cit., P. 231.

٤٤- حسن حنفي ، مرجع سابق ، ص ١٨ .

45 - Kent Lindkvist, Advances in Content Analysis, Sage Publications, London, 1981. PP. 26 - 27.

46 - Pierre Maranda, "The Dialectic of Metaphor : An Anthropological Essay on Hermeneutics", in : S.R. Suleiman and I. Crosman (eds.) The Reader in the Text, Priceton Universtiy Press, 1980, P. 183.

47 - C . O. Scharg, Radical Reflection and The Origin of Human Sciences, Purdue University Press, Indiana, 1980, PP . 98 - 99.

٤٨- انظر حول وجهة نظر دوركايم في الموضوعية، صلاح قصوة، الموضوعية في العلوم الاجتماعية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، للقاهرة، ١٩٨٠، ص ١٠١ .

٤٩- انظر حول افكار هوسرل في علاقتها بالموضوعية، المرجع السابق، ص ٢٣٦ .

٥٠- انظر كتابه الوجود والزمن، السابق الاشارة اليه، ص ١٥٣ .

٥١- حسن حنفي، مرجع سابق، ص ١١ .

٥٢- هذه مسلمة اساسية لكثير من الانحياحات النظرية المعاصرة في علم الاجتماع . انظر حول هذه الانحياحات : احمد زايد، مرجع سابق، ص ٤١١ - ٤٥٩ .

53- Cynthia Nelson, op. cit, p. 55.

٥٤- انظر حول مفهوم جولدنر، احمد زايد، مرجع سابق، ص ٣٣٧ .

٥٥- قدم هذا المفهوم الفن جولدنر في احدى دراساته حول «التحيز في علم الاجتماع» ، انظر عرضا لهذه الدراسة في المرجع السابق، ص ٣١٩ - ٣٢٤ .

نباتات السبخة في دولة قطر قرونها البيئية، تصنيفها، وامكاناتها الاقتصادية

الدكتور بسام أحمد النصر

مدرس بقسم الجغرافيا

١- مقدمة

لم تنل دراسة النباتات الملحية التي تنمو في تربة السبخة بشبه جزيرة قطر قدرا كافيا من البحث الأكاديمي للتعرف عليها واستكشاف ما قد تحتويه من امكانات كامنة يمكن الاستفادة منها في مثل هذه البيئة الجافة . ومن أهم الأعمال السابقة التي تضمنت بعض الدراسات عن هذه النباتات كتابي كمال الدين البتانوني صدر أولها بالانجليزي في اطار مشروع بحثي عن مركز البحوث العلمية والتطبيقية بجامعة قطر، (Batanouny, 1981) بينما صدر الثاني باللغة العربية ككتاب تعليمي عن كلية العلوم بالجامعة (كمال الدين البتانوني، ١٩٨٦) وكلاهما يعنى بالبيئة وحياة النباتات في دولة قطر. كما قامت المنظمة العربية للتنمية الزراعية باعداد دراسة لحصر وتصنيف النباتات البرية في شبه جزيرة قطر وذلك لحساب وزارة الصناعة والزراعة بدولة قطر (A.O.A.D., 1983) وفي مرحلة تالية للمشروع البحثي بمركز البحوث العلمية والتطبيقية بجامعة قطر، قام عبدالفتاح رزق (Rizk, 1986) باجراء دراسة تحليلية كيميائية للنباتات البرية التي سبق حصرها في المرحلة السابقة من المشروع وذلك بهدف التعرف على مكوناتها الأساسية وتركيبها الكيميائي العضوي . وقد نشرت مؤخرا دراسة عن تأثير بعض الظروف البيئية في انبات أنواع معينة من نبات الهرم القطري *Zygophyllum gatarense* Hadidi حيث توجد منه في قطر أنواع ملحية وأخرى غير ملحية (Ismail, 1990) . كما أجريت دراسة حديثة أخرى عن الخصائص التركيبية المميزة لحبوب اللقاح الخاصة بهذا النبات القطري والتي تتواجد في بيئات متباينة (Ismail & El - Ghazaly, 1990) .

ويختص البحث الحالي بدراسة علمية للنباتات الملحية (Halophytes) التي تنمو في تربة السبخة بشبه جزيرة قطر. ويتضمن أساما ثلاثة جوانب رئيسية وهي :

(أ) تأثير الظروف البيئية على نمو وتوزيع الأنواع المختلفة من النباتات الملحية في تربة السبخة .

(ب) الخصائص النباتية وتركيب الأنواع الرئيسية لهذه النباتات .

(ج) الامكانيات الاقتصادية لبعض النباتات الملحية ومدى الاستفادة منها في عدة مجالات .

ونظرا لتعدد الطرق المتبعة في تصنيف النباتات والاختلاف في وضع النباتات الملحية فسوف تقتصر هذه الدراسة على الأنواع النباتية التي تنمو وتكمل دورة حياتها في بيئة السبخات ؟

ولتحقيق أهداف هذه الدراسة كان لابد من اجراء اعمال حقلية من خلال زيارات ميدانية في مواسم مختلفة على مدى ثلاث سنوات متتالية لتسجيل الملاحظات على الطبيعة وجمع العينات الممثلة لمختلف أنواع النباتات التي تم التعرف عليها بالاضافة الى العديد من المقابلات مع بعض الافراد البدو الذين يعيشون بمناطق الدراسة .

والمناطق التي قام الباحث بزيارتها واجراء اعمال حقلية بها هي :

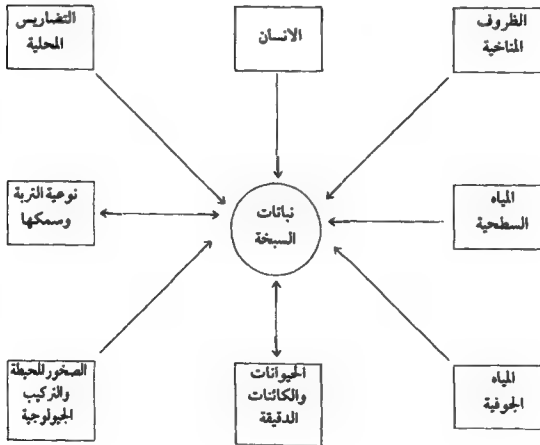
١) سبخا جوب السلامة ، أبوسمره ، وادي العريق ، شاطئ خليج سلوى ، الهمله ، أم باب ، دخان ، الزبارة ، فيشاخ ، رأس عشرين وذلك خلال فصلي الخريف والشتاء من عام ١٩٨٨ م وكذلك زيارة هذه السبخا مرة أخرى خلال فصلي الربيع والصيف من عام ١٩٨٩ م .

٢) سبخة سودانثيل مرة واحدة فقط في صيف عام ١٩٨٩ م وقد تطلب ذلك الحصول على تصريح بالسماح للوصول لهذه المنطقة الحدودية .

٣) سبخا الوصيل ، الخور والذخيرة والمنطقة المحصورة بينهما ، الجسامية فويرط ، الغارية ، الوكرة ، شمال الدوحة ، امسميد وخور العديد وذلك خلال فصلي الخريف والشتاء من عام ١٩٨٩ م وكذلك زيارة هذه السبخا مرة أخرى خلال فصلي الربيع والصيف من عام ١٩٩٠ م .

٢- الظروف البيئية المؤثرة في نمو نباتات السبخة

يؤثر في نمو نباتات السبخة ونوعها وكثافتها وتوزيعها مجموعة من العوامل البيئية والفيزيائية والحيوية والتي تتضافر مع بعضها في تشكيل صورة الغطاء النباتي . وتتضمن هذه العوامل : الظروف المناخية، التضاريس، التربة، المياه، الصخور المحيطة والتراكيب الجيولوجية، الانسان والكائنات الحية (شكل ١) . وقد يكون لأحد هذه العوامل تأثيرا خاصا على نباتات السبخة اما بطريقة مباشرة أو بالمشاركة مع احد او مجموعة هذه العوامل . كما تؤثر نباتات السبخة بدورها على هذه العوامل .



شكل (١) العوامل البيئية التي تؤثر على الحياة النباتية في السبخات شبه جزيرة قطر.

٢-١ الظروف المناخية

نظرا للموقع الجغرافي لشبه جزيرة قطر في نطاق الأقليم الحار للحزام الصحراوي في النصف الشمالي من الكرة الأرضية بين خطي عرض ٢٧ - ٣٤°، ١٠ - ٢٦° شمالا وبين خطي طول ٤٥ - ٥٠°، ٤٠ - ٥١° شرقاً، فإن المناخ السائد بها يتميز بصفة عامة بأنه حار صحراوي وبقلة الأمطار وتذبذبها. ويمكن تقسيم السنة الى أربعة فصول رئيسية تمتاز بالصفات التالية (عيسى حسين الماجد، ١٩٨٣):

(أ) فصل الشتاء: وتسقط معظم الأمطار في هذا الفصل ويبلغ معدلها السنوي ٥٠ - ٧٠ مم. الا أن هطول هذه الكميات القليلة من الأمطار له أثر كبير على نباتات السبخات الداخلية حيث تعمل مياه الأمطار هذه على تخفيف ملوحة الطبقة السطحية للتربة بالإضافة الى أن تزامن هطول هذه الأمطار مع انخفاض درجة حرارة الجو نسبيا في هذا الفصل يعطي نباتات السبخة زخماً لنمو وتطور المجموع الخضري والجذري.

(ب) فصل الربيع: وتمتاز درجات حرارته بالاعتدال وسقوط كميات متفاوتة من الأمطار أحيانا. وتدخل النباتات خلال هذا الفصل في طور التزهير حيث أن عدد ساعات الضوء في أيام هذا الفصل تبدأ بالزيادة تدريجيا حتى يبلغ متوسطها في شهر أبريل ١٢ ساعة، ٤٦ دقيقة (ادارة الأرصاد الجوية، ١٩٨٩).

(ج) فصل الصيف: وتستمر فيه الزيادة التدريجية لعدد ساعات الضوء والتي تبلغ أقصاها خلال شهر يونيو بمتوسط حوالي ١٣ ساعة، ٤٢ دقيقة. ويمتاز هذا الفصل بارتفاع عام في درجات الحرارة التي تؤثر على عمليتي التنفس والبناء الضوئي بالنباتات، حيث أنه بارتفاع درجة الحرارة تزداد سرعة تنفس النباتات وبالتالي يزداد استهلاك الكربوهيدرات المتكونة وتقل فرصة استغلال النباتات لها في نمو وتطويع خلال الأنسجة المكونة لأعضاء النبات (بسام النصر، ١٩٨٨). كما أن لارتفاع درجة الحرارة تأثير اتلافي على معظم الأنزيمات النباتية خاصة عندما تتعدى ٤٠°م. كما يمتاز هذا الفصل أيضا بارتفاع نسبة التبخر مما يؤدي بدوره الى ترسيب الأملاح على سطح التربة ملحقة اضرارا بالنباتات ونظرا لقللة المياه مصحوبا بزيادة معدل التبخر فإن النباتات تتعرض لما يسمى بالجفاف الطبيعي.

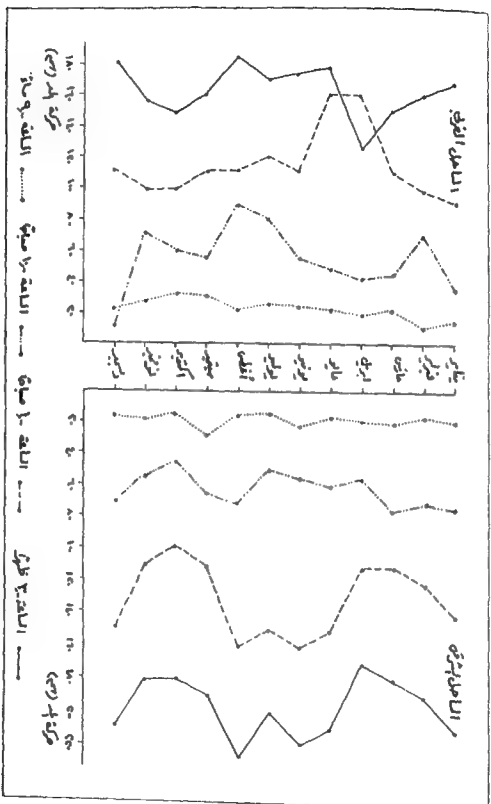
ويزيد معدل التبخر هبوب الرياح الجافة الحارة في هذا الفصل والتي تؤدي أيضا إلى زيادة التبخر في النبات . أما بالنسبة للرطوبة النسبية فإن تأثيرها على نباتات السبخة سلبي حيث أنها تنخفض نسبيا في فصل الصيف وهذا يعني زيادة قدرة الهواء على حمل بخار الماء من الأجسام التي يمر عليها سواء كانت نباتات (من التبخر) أو سطح التربة (عن طريق التبخر) (Batanouny, 1981)

(د) فصل الخريف : وتبدأ درجات الحرارة في هذا الفصل بالانخفاض ويرجع ذلك إلى هبوب الرياح الشمالية . ويمثل هذا الفصل بالنسبة لنباتات السبخة مرحلة انتقال موسمي مع التغير المناخي بين فصلي الصيف والشتاء .

وقد وجد أن النباتات التي تنمو في بعض السبخات الساحلية تتأثر إلى حد ما بحركة المد والجزر حول سواحل قطر التي تتميز بعدم انتظامها ، حيث أن التيارات المائية وقت المد غالبا ما تكون أقوى منها في وقت الجزر . وتشير سجلات الأرصاد البحرية إلى أن ارتفاع مياه البحر قد يصل إلى أكثر من مترين خاصة على الساحل الشرقي بينما ينخفض أدنى منسوب للمياه إلى أقل من ٢٠ سم في بعض المواقع على الساحل الغربي (شكل ٢) وفي أثناء فترات المد العالي فإن مياه البحر تغطي مساحات من الساحل تختلف حسب ارتفاعها عن متوسط منسوب سطح البحر، وهذا يؤدي إلى غمر بعض السبخات بما تنمو فيها من نباتات بصورة مؤقتة حيث تحل مياه الغمر محل الهواء الموجود في المسافات البينية بجزيئات التربة . وتحت هذه الظروف فإن بعض نباتات السبخة مثل القرم أو الشورة *Avicennia marina* تغلب على ذلك بتكوين جذور تنفسية تنتشر حولها لتمتص الأكسجين اللازم لها من طبقة الهواء الملاصقة لسطح الماء . كما وجد أن لعملية الغمر هذه أهمية خاصة في حياة النباتات الملحية حيث لا تساعد على تراكم الأملاح الناتجة عن عملية التبخر، وتتميز السبخات الساحلية بتأثرها بنسيم البر والبحر حيث أن قربها من الساحل يساعد على ترطيب الجو وتقليل درجة حرارة الهواء حولها ، فقد وجد أن درجة الحرارة تنخفض بواقع ٥ , ٢°م مقارنة بمنطقة تبعد حوالي ١٠ كم عن الساحل (Eccleston et al, 1981) . ونتيجة لذلك فإن نباتات معظم السبخات الساحلية غالبا ما تكون أكثر كثافة وخضرة وأكبر حجما مما هي عليه في السبخات الداخلية .

٢-٢- التضاريس:

يتكون سطح شبه جزيرة قطر من سهل تحاتي منبسطة بوجه عام باستثناء بعض الهضاب والتلال المرتفعة نسبيا في الغرب والجنوب الغربي الا أن هذا الارتفاع لا يزيد عن ١٠٣ م عن منسوب سطح البحر، وبذلك فليس للارتفاع تأثير يذكر على تنوع النباتات الطبيعية في قطر بصفة عامة. ويتميز ساحل قطر بأنه كثير التعاريج وتنتشر به الرؤوس البارزة والخلجان والدوحات والسهل الساحلي منخفض بصفة عامة حيث تتواجد المياه البحرية المالحة على مقربة من الشواطئ مما ينتج عنه انتشار الملاحات الطبيعية ورواسب السبخة في اماكن عديدة على امتداد الساحل القطري (شكل ٣). وتتكون أرض شبه جزيرة قطر من أحجار جيرية تنتمي معظمها الى تكوين الدمام العلوي التابع لعصر الايوسين الأوسط ، ويغطي الطبقات الصخرية فئات حجري من أحجام مختلفة تتراوح بين الرمال الناعمة والحصى الرفيعة الى الكتل الصخرية الكبيرة. وتدرج تضاريس شبه الجزيرة القطرية من السهل الساحلي المنخفض في الشرق ليصل الى هضاب الحمادا في الوسط ثم ترتفع الى مجموعة التلال الغربية والجنوبية الغربية التي تكون سلسلة جبال دخان والطوار والتي تتضمن أعلى نقطة ارتفاع (طوير الحمير). وتمتد هذه السلسلة الى مسافة حوالي ٥٦ كيلومترا بمحاذاة شاطئ خليج سلوى في غربي البلاد. وتعمل هذه السلسلة الجبلية على منع وصول تأثير التيارات البحرية وحركات المد والجزر الى سبخة دخان التي تقع شرقي هذه الجبال، وهذا يؤثر على نوعية وكثافة النباتات السائدة في هذه السبخة. وفي جنوب وسط البلاد تنخفض التضاريس الى ما دون مستوى سطح البحر في منطقة سودانثيل التي تحتلها حاليا سبخة داخلية كبيرة. اما المنطقة الجنوبية الشرقية التي توجد فيها أكبر السبخات الساحلية والتي تمتد من أمسيعد الى خور العديد فان جزءا كبيرا من سطحها تكسوه الرمال السافية مكونة تجمعات كبيرة من الكثبان الرملية التي يصل ارتفاع بعضها الى أكثر من ٤٠ مترا فوق مستوى سطح البحر والتي تتكون بتأثير الرياح الشمالية الغربية السائدة (رياح الشمال). وسوف نلاحظ فيما بعد أن لبنات السبخة أثر كبير في تحديد شكل سطح السبخات وذلك عند دراستنا لظاهرة تكون الأكمات.



شكل (١) تغير التوزيع السكاني في مصر - ١٩٤٧ - ١٩٢٣

المصدر : إدارة الإحصاء المصرية - دولة قطر - ١٩٨٦

٢-٣ - تربة السبخة:

تطلق كلمة سبخة على الأراضي أو المسطحات الساحلية الملحية أو رواسب البحيرات التي تتكون من الغرين والرمال الكلسية دقيقة الحبيبات المختلطة بالأملاح التبخرية. وتنتشر رواسب السبخة في أنحاء متفرقة من شبه جزيرة قطر حيث تغطي مساحة تبلغ ٧٠١ كيلومتر مربع (جدول رقم ١، شكل ٣). وتقسم عادة إلى نوعين رئيسيين وهما:

جدول (١) مناطق تواجد رواسب السبخة الرئيسية في شبه جزيرة قطر

رقم	اسم المنطقة	المساحة (كم ٢)	النسبة المئوية
١	سبخة أمسعيد - خور العديد	٣٧٠	٥٢,٨٨
٢	سبخة دخان وأم باب	٩٠	١٢,٨٤
٣	سبخة الخور - الذخيرة	٧٠	٩,٩٩
٤	سبخة سودانيل	٤٠	٥,٧١
٥	سبخة أبو سمرة	٥٣	٧,٥٦
٦	سبخة الغارية - فويرط	٢٨	٣,٩٩
٧	سبخة دوحة الفيشاخ	٢٠	٢,٨٥
٨	سبخة شمال الدوحة	١٧	٢,٤٣
٩	سبخة الرويس	١٣	١,٨٥
المساحة الرويس		٧٠١	%١٠٠,٠٠

المصادر: ١- حبت من خارطة دولة قطر (مقياس رسم ١ : ٢٠٠,٠٠٠).

٢- محمد عبدالله دياب (١٩٧٩).

(أ) سبخات ساحلية: وتنتشر على سواحل قطر خاصة على الساحل الشرقي حيث تغطي مساحات شاسعة نسبيا جنوب أمسيعد حتى خور العديد. ورغم أن معظم هذه السبخات الساحلية توجد عموما أعلى من مستوى سطح البحر حاليا، إلا أنها تمثل تقدم البحر وغمره للمناطق الساحلية في عصر الهولوسين الحديث.

(ب) سبخات داخلية: بعيدة عن الساحل وتقع أحداها في الجنوب (سودانثيل) بينما تقع الأخرى إلى الشرق من مدينة دخان وهي تمثل أكبر السبخات الداخلية ويصل منسوب أعظم نقطة فيها إلى حوالي ستة أمتار تحت متوسط منسوب سطح البحر الحالي.

وتنتج رواسب السبخة من الترسيب عن طريق أذرع بحرية تمتد من الخليج إلى شبه الجزيرة أو عن طريق تسرب المياه الجوفية من بعض الطبقات الحاملة للمياه قرب السطح، وتحت الظروف المناخية الحارة التي تسود قطر فإن المواد المترسبة تصبح غنية ببعض الأملاح المتبلورة مثل الهاليت (ملح الطعام) والجبس والانهيدريت وذلك نتيجة لتعرض المياه المالحة للتبخير المستمر. وتعمل هذه الأملاح على تماسك سطح المواد المترسبة معها وبالتالي تقلل تعرضها للتعرية بفعل الرياح والعوامل السطحية الأخرى.

وعادة ما تتجمع كميات كبيرة من الأملاح على سطح رواسب السبخة مكونة قشرة ملحية صلبة. ولنباتات السبخة تأثيرا على تحديد نوعية التربة المنقولة إلى السبخ وكذلك سمك هذه التربة وخصوصا في السبخ ذات الكثافة النباتية العالية حيث تعمل هذه النباتات على تقليل سرعة الرياح وأرصابها لما قد تحمله من حبيبات التربة.

وقد قسمت التربة (١) التي تغطي شبه جزيرة قطر إلى أربع مجاميع (Soil Associations) تتضمن ثمانية أنساق (Soil Series) (جدول رقم ٢). وقد أوضحت هذه الدراسة أن أراضي المجموعة (ب) عبارة عن أراضي شديدة الملوحة تتكون من رواسب السبخة التي تغطي مساحة إجمالية تمثل ٦٠, ٦٪ من المساحة الكلية لشبه جزيرة قطر. وتوجد هذه الأراضي عادة ملاصقة أو بالقرب من الساحل، وتتميز بأنها أراضي ملحية جيرية ثقيلة أو خفيفة ومياهها الأرضية شديدة الملوحة، كما أن بعض هذه الأراضي

تتميز بوجود قشرة سطحية من الأملاح، وتنمو في بعضها أنواع من الحشائش والنباتات الطبيعية المقاومة للأملاح (Halophytes). وتنتشر على سطح بعض هذه السبخات أنواع مختلفة من القواقع والأصداف البحرية الحديثة. وقد وجد أن قطاع التربة في رواسب السبخات يختلف من منطقة الى أخرى وذلك من حيث سمك طبقات المقطع واللون وحجم الحبيبات ونوع الأملاح السائدة وكلها مجتمعة تؤثر على نوعية النباتات السائدة. وبناء على ذلك فقد تم تقسيم هذه المجموعة (Association) من تربة السبخات الى نسقين (Series) كالتالي:

النسق (ب- ١): وهي أراضي ملحية وترتبطها ذات قوام طمي طيني جيري الى طمي طيني رملي جيري ويتراوح عمق قطاعها بين ٣٠ سم، ١٥٠٠ سم فوق طبقة من الحجر الجيري، وتوجد بينها طبقات رقيقة من كسر الحجر الجيري والتربة الرمادية وبعض التجمعات الجبسية قريبا من السطح. وعادة ما تتواجد على سطحها قشرة جيرية صلبة تؤثر سلبا على نمو النباتات بها حيث أنها تعيق اختراق البادرات الصغيرة (بسام النصر ١٩٨٦). وقد يحدث في فصل الصيف أن تشقق هذه القشرة الصلبة مكونة اشكالا متعددة الأضلاع (polygons) غير منتظمة الشكل. ويشغل هذا النسق من تربة السبخة مساحة تمثل ٥٨، ٠٪ فقط من المساحة الكلية لأراضي شبه جزيرة قطر.

جدول رقم (٢) مساحات ونسبة أنواع التربة في دولة قطر

النسبة المئوية	المساحة (هكتار)	النسق	المجموعة
٢,٠٥	٢٣١٠٠	أ-١	(أ) تربة الروضات
٠,٣٩	٤٥٢٠	أ-٢	
٠,٥٨	٦٥١٧	ب-١	(ب) تربة ملحية (السبخات)
٥,٤٨	٦٣٦٠٧	ب-٢	
٨٢,٤٤	٩٥٨٠٧٢	ج-١	(ج) تربة حجرية
٥,٤٢	٦٢٩٢٥	ج-٢	
٠,٤٢	٤٧٧٥	د-١	(د) تربة رملية
٢,٧٠	٣١٣٩٢	د-٢	
٠,٥٢	٦٠٥٧		مناطق مزروعة
١٠٠,٠٠	١١٦٠٩٦٥		إجمالي

المصدر محمد حسين مذكور، سعودي مصطفى الشيخ (١٩٧٣).

النسق (ب - ٢): وهي أراضي ملحية أيضا لكن تربتها ذات قوام رملي جيري أو رملي طمي جيري ولا توجد تحتها تجمعات جسية، ونتيجة لذلك فان سرعة اختراق المياه لها عالية نسبيا وبالتالي فان هطول الأمطار في مناطق هذه السبخات يكون فعالا في تخفيف ملوحتها. وتبلغ المساحة التي تغطيها تربة هذا النسق ٤٨, ٥٪ من مساحة شبه جزيرة قطر.

وبصورة عامة فإن سمك قطاع التربة في رواسب السبخة له أثر كبير على نوع وتوزيع وكثافة النباتات الملحية التي تنمو فيها . وتفترق هذه التربة الى المواد العضوية ، كما أنها تحتوي على نسبة عالية من الأملاح وتزداد نسبة الملوحة نتيجة للتبخر المستمر بفعل الحرارة العالية وتحت تأثير الخاصية الشعرية (capilarity) مما يتسبب في زيادة تركيز الأملاح في طبقات التربة السطحية . وتبعاً لقوام التربة فإن حركة المياه المالحة بالخاصة الشعرية في النسق ب- ١ تكون عادة أسرع من حركتها في النسق ب- ٢ ، وبالتالي فإن تركيز الأملاح في النسق الأول يكون أكثر منه في النسق الثاني .

أما بالنسبة للحياة النباتية في هذه التربة فإنه نظراً لارتفاع نسبة الملوحة بها وقرب مستوى المياه الأرضية منها فإن النباتات التي تنمو بها قليلة وتكون من الأنواع المقاومة للأملاح نظراً لتأثيرها على معدل امتصاص الماء بواسطة النباتات ، فكلما زاد تركيز الأملاح بالتربة كلما صعب امتصاص الماء وهذا يؤدي إلى ما يعرف باسم الجفاف الفسيولوجي للنبات .

٢-٤ المياه:

تحتوي تربة السبخات على مياه أرضية يتراوح عمقها بين ٢٠ سم وحوالي مترين من سطح الأرض ، ويتوقف ذلك على سمك طبقة التربة ومسامية الطبقة الحاملة للمياه وكذلك على مصدر المياه . وتتصف مياه السبخة عموماً بأنها شديدة الملوحة حيث تتعدى في بعض الأحيان ٣٠٠ ألف جزء في المليون فعلى سبيل المثال وصلت في بعض المواقع بسبخة دخان إلى ٦٩٠, ٣٠٦ جزء في المليون - إذا ما قورنت بمياه الخليج العربي التي تبلغ نسبة ملوحتها ٩٩٨, ٤٠ جزء في المليون بينما ملوحة المياه الجوفية بالمنطقة المحيطة ٣٤٥, ٣٥ جزء في المليون . أما مصدر مياه السبخة فيمثل:

(أ) المياه الجوفية الموجودة في بعض الطبقات الحاملة لها تحت سطح شبه الجزيرة القطرية .

(ب) مياه البحر التي تتسرب إلى السبخات عبر بعض الشقوق والفواصل في المناطق الساحلية ، كما أنها تتداخل خلال فترات المد العالي . وتعتبر مياه البحر مصدراً مستديماً خاصة للسبخات الساحلية المنخفضة .

(ج) مياه الأمطار والجريان السطحي التي تصلها عن طريق السيول والمجاري السطحية .

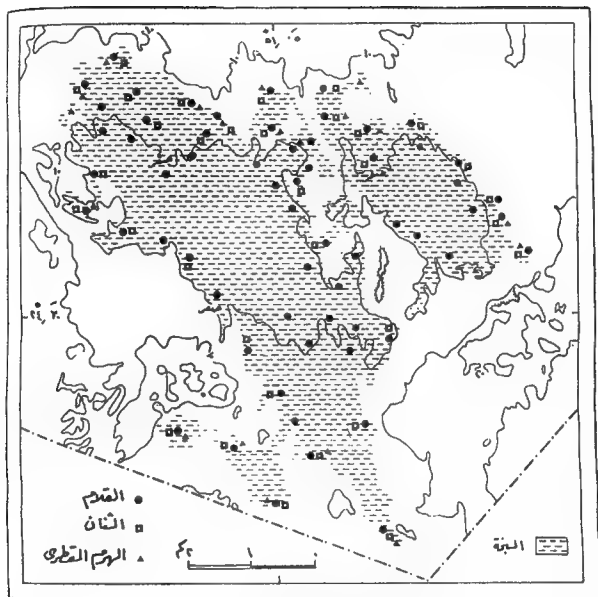
(د) الرطوبة الجوية والضباب والندى والتي تمتصها بعض الأملاح الموجودة في السبخة مثل كلوريد الصوديوم وكبريتات وكربونات الكالسيوم وهي أملاح متميئة لها القدرة على امتصاص بخار الماء من الهواء المحيط بها ورفع نسبة الرطوبة بالتربة .

ومما لا شك فيه أن لكل من عمق هذه المياه الأرضية برواسب السبخة ودرجة ملوحتها أثر كبير على نوعية النباتات التي تنمو في هذه الظروف وكذلك كثافتها ونمط توزيعها . وقد لاحظ الباحث خلال العمل الحقل بسبخة سودانيل أنه تنمو في اطرافها ثلاثة أنواع من النباتات الملحية وهي القلام (*Arthrocnemum glaucum*) وشنان (*Seiditzia rosmarinus*) والهرم القطري (*Zygophyllum quatarense*) ثم بدأت كشافة النوع الثالث (الهرم القطري) تقل تدريجيا الى الداخل من أطراف رواسب السبخة ، ومع الاقتراب من مركز السبخة اختفى النوع الثاني (شنان) أيضا ولم يتواجد الا النوع الأول فقط (القلام) الذي اختفى هو الآخر من وسط المنخفض التي تحتله هذه السبخة (شكل ٤) . وقد وجد الباحث ان هذه النطاقات الواضحة في توزيع الأنواع السائدة للنباتات الملحية في سبخة سودانيل مرتبطة ارتباطا وثيقا بعمق المياه الأرضية بترية هذه السبخة ودرجة ملوحتها .

٢-٥ الكائنات الحية :

تلعب الكائنات الحية دورا مؤثرا في الحياة النباتية بترية السبخة ، وتشمل الكائنات الحية كلا من الانسان والحيوان والنباتات الأخرى وكذلك الحشرات وبعض الطحالب . فالانسان - مثلا - يقوم بقطع بعض النباتات خاصة التي تكون اشجارا ذات سيقان وفروع كبيرة مثل المانجروف وذلك لاستعمالها كوقود أو كمصدر للأخشاب ، ومن ناحية أخرى تتغذى الجمال والابل على أنواع مختلفة من النباتات التي تنمو في تربة السبخة . وبذلك فان دور الانسان والحيوان سلبى على نمو وانتشار نباتات السبخة وقد لوحظ ذلك بوضوح في كل من سبخة الذخيرة التي استقطع منها سكان قطر القدامى كثيرا من أشجار القرم أو الشورة (*Avicennia marina*)

وسبخة دخان الداخلية التي يرعى فيها البدو ابلهم وماشيتهم في وقت ازدهار النباتات بها . ومن ناحية أخرى فان لجبال والابل تقوم بدور آخر ذو اهمية بالغة من خلال نقل بذور نباتات السبخة عند تحركها من منطقة الى أخرى بواسطة أقدامها العريضة أو عن طريق برازها ، كما وجد ايضا ان بعض النباتات الملحية تنمو متطفلة على أحد النباتات الأخرى وبذلك فان وجود بعض نباتات السبخة يرتبط بوجود عائلها النباتي في المنطقة ، مثال ذلك تطفل كل من نباتي الذنون والطرثوث على نباتات القلام والثيلوث والقطف في سبخة أمسيعد وبعض السبخات الساحلية بشبه جزيرة قطر . أما بالنسبة للحشرات والآفات المتطفلة فلم يلاحظ الباحث تأثيرا واضحا لها على النباتات التي تنمو في رواسب السبخة بشبه جزيرة قطر، وقد يرجع ذلك الى قسوة الظروف البيئية من حرارة مرتفعة وملوحة عالية . بالإضافة الى هذا فانه تنمو في بعض مناطق السبخة خاصة السبخات الساحلية التي تغمرها المياه البحرية بعض أنواع من الطحالب الخضراء المزرقة المنتشرة في مياه الخليج العربي أمام الشواطئ القطري وأهم الأنواع التي تم التعرف عليها . (El-Samra, etal, 1988) *Trichodesmium sp. anabaena sp.* وتتميز هذه الطحالب بأنها تقوم بتثبيت النيتروجين في المياه الموجودة حولها ، وعندما تنحسر عنها المياه أو ينخفض مستواها تحت سطح التربة فان هذه الطحالب تموت وتحول الى مواد عضوية سوداء اللون . وقد لاحظ الباحث ان وجود طبقة من هذه الطحالب ممتدة على سطح سبخة الفيشاخ ، كما تم تسجيل عدة راقات سوداء من بعض الطحالب المدفونة بين طبقات الطين والغرين والرمال الناعمة في بعض قطاعات التربة بكل من السبخات الساحلية والداخلية مثل أمسيعد والخور ودخان .



شكل (٤) تأثير الملوحة على نوع النباتات وتوزيعها .

المصدر : الدراسات الميدانية

٣- التصنيف والوصف النباتي

لقد كانت محصلة تأثير العوامل البيئية السائدة في سبخات شبه جزيرة قطر نمو أنواع خاصة من النباتات الملحية المتباينة في صفاتها النباتية والفسيلوجية والمتباينة كذلك في كثافتها ونظام توزيعها . والجدول رقم (٣) يبين الأسماء اللاتينية لأنواع هذه النباتات وفصائلها كما يبين اسمائها باللغة العربية كما هي معروفة محليا .

ولقد امكن في هذا البحث على أثر الزيارات والأعمال الحقلية من حصر هذه الانواع النباتية الملحية حيث وصل عددها الى ثلاثين نوعا نسبت لثلاثة عشر فصيلة نباتية (انظر جدول رقم ٣) وذلك خلافا لما ورد في دراسة (كمال الدين البتانوني ١٩٨٦م صفحة ٣٠٤) بأن الفلورا القطرية تضم سبعة وعشرون نوعا من النباتات الملحية تنتمي لعشر فصائل نباتية ، وهذا يعني ان هذه الدراسة اضافت ثلاثة أنواع نباتية ملحية . والجدول رقم (٤) يبين هذه الثلاثة أنواع النباتية والفصائل النباتية التي تنتمي اليها والمواقع الجغرافية التي شوهدت فيها .

جدول رقم (٤)

نوع النبات	الفصيلة	مكان يشاهد النبات
Cistanche phallypaea دنبون	Orobanchaceae الغالوكية	سبخة امسيعيد
Zygophyllum qatarense مرم	Zygophyllaceae الرطرية	اطراف سبخة دخان
Launaea indicaulis حمصه	Compositae المركبة	شواطئ الكركرة

ويختص هذا الجزء من البحث بدراسة الخصائص النباتية لرواسب السبخة وكذلك تصنيف هذه النباتات حيث أن دراسة مدى امكانية الاستفادة منها سيكون يسيرا بتوضيح هذا الوصف النباتي بشيء من التفصيل وتشكل دراستي (كمال الدين البتانوني

١٩٨٦ (Batanouny, 1981)، وكذلك دراسة (AODA, 1983) والصور الفوتوغرافية (٣). الركائز الأساسية لهذا الوصف والتصنيف النباتي.

١٣-١ الفصيلة النجيلية Gramineae وتضم هذه الفصيلة الأنواع الآتية :

أ- العكرش *Aeluropus Lagopoides* ويتصف هذا النوع بأنه نبات نجيلي ويكون شجيرات يصل ارتفاعها الى حوالي ٥٠ سم ذات جذور عرضية وسيقان رفيعة ذات أوراق طويلة عليها شعيرات أو إبرية لا يتعدى طولها عن ٤ سم. ويزهر هذا النبات خلال الفترة من شهر مارس الى مايو (انظر صورة رقم ١).

ب- الهالوبيرم *Halopyrum mucronatum* نبات نجيلي معمر يكون شجيرات يتراوح ارتفاعها بين ٥٠ - ١٠٠ سم وتفرعاته مستقيمة ذات اللون خضراء الى وردية وأوراقه رفيعة خطية مقعرة ويزهر هذا النبات في شهر ابريل مكونا ازهارا صغيرة.

ج - الصخام *Sporobolus arabicus* نبات نجيلي حولي يبلغ ارتفاعه حوالي ٤٠ - ٥٠ سم حيث تمتد فروعها مفترشة سطح الأرض، وأوراقها طويلة حادة الأطراف، ويزهر في شهر ابريل.

د- الصخام *Sporobolus arabicus* نبات نجيلي معمر يفترش على الأرض ولا يتعدى ارتفاعه ٤٠ سم وهو كثير التفرع وأوراقه خطية ومتعرجة ويزهر في شهر ابريل.

٣-٢ الفصيلة الرمرامية : Chenopodiaceae وتضم هذه الفصيلة الأنواع الآتية :

أ- الشعيران *Anabasis setifera* ويسمى هذا النبات كذلك بحمض الأرنب، وهو نبات معمر يكون شجيرات يتراوح ارتفاعها بين ٣٠ - ٦٠ سم وله فروع مجوفة وأوراق، مستطيلة لونها محمر وله قشرة عصرية وفي موسم الجفاف ينفض النبات هذه القشرة ويحل محلها طبقات من الخلايا الفلينية وذلك للتخلص من الاملاح الموجودة في خلاياه، ويزهر هذا النبات بين شهري نوفمبر ويناير.

ب- اجروفلم *Agriophyllum minus* عشب شوكي معمر، ويبلغ ارتفاعه

حوالي ٢٠ - ٣٠ سم مكونا فروعاً خضراء اللون مخطط طولياً وتنتشر عليها الأوراق بطريقة تبادلية وعادة ما تكون الأوراق السفلى أكبر من الأوراق العليا في الأطراف التي يكون اصغرها على هيئة أشواك ابرية الأطراف، ويزهر النبات في شهر ابريل .

ج- القلام *Arthrocnemum glaucum* ويسمى كذلك بالمعجم ويكون هذا النبات شجيرات قائمة ترتفع عن سطح الأرض ١ - ١,٥ متر ذات فروع خضراء كثيفة ، وهو من النباتات العصيرية التي تفصل قشرتها عن الساق لتكون بدلا منها طبقا فلينية للتخلص من الأملاح الزائدة في عصرها الخلوي . ويزهر هذا النبات خلال الفترة بين مارس ومايو حيث يكون ازهارا كثيفة تنتهي بأشواك (انظر صورة رقم ٢) .

د- الرغل *Atriplex leucoclada* وهو من النباتات المعمرة التي تقاوم الجفاف والملوحة، ويكون شجيرات ذات سيقان خشبية ملساء لونها أبيض يبلغ طولها في بعض الأحيان حوالي متر ولكن نتيجة لرعي الحيوانات لها فانها غالباً ما لا تزيد عن ٥٠ سم ، وتنتشر الأوراق بطريقة معاكسة على الفروع وهي أوراق رقيقة خضراء رمادية أو خضراء باهتة وشكلها بيضاوي حادة الأطراف أو مثلثة وحوافها متموجة أو مسننة . ويزهر هذا النبات خلال الفترة من شهر مارس - مايو مكونا ازهاراً بيضاء مخضرة ذات نهايات شوكية . (انظر صورة رقم ٣) .

هـ- الثيلوث *Halocnemum strobilaceum* يكون هذا النبات شجيرات قصيرة يتراوح ارتفاعها ٣٠ - ٦٠ سم وينمو بكثافة عالية مكونا فروعاً كثيرة توجد عليها بعض العقد وساقه عصيري ، ويزهر هذا النبات في شهري مارس وأبريل مكونا ازهاراً صغيرة صفراء اللون .

و- الخريز *Halopeplis perfoliata* وهو من النباتات العصيرية المعمرة التي تكون شجيرات قصيرة يتراوح طولها بين ٢٠ - ٤٠ سم وفروعها السفلى خشبية ، وتنحور أوراقه على هيئة خرز مستدير تنتشر حول الساق بالتبادل كالعقد وتتميز بالأوان خضراء ناصعة أو خضراء محمرة . ويزهر هذا النبات في شهر مارس مكونا

ازهارا صغيرة كثيفة في تجمعات ثلاثية (انظر صورة رقم ٤) .

ز - الرمث *Hammad elegans* وهو من نباتات الحمض العصرية المعمرة ويكون شجيرات صغيرة يتراوح ارتفاعها ٤٠ - ٩٠ سم، وهي عديمة الأوراق وتكون سيقان رفيعة مقسمة الى عقد وسلاميات . ويكون هذا النبات حوله اكمام رملية يصل ارتفاعها اكثر من ٥٠ سم . يزهر هذا النبات في شهر ابريل ومايو .

ح - الجلمان *Schanginia aegyptiaca* وهو من نباتات الحمض العصرية وهو نبات عشبي وأوراقه سميقة طولها ٢ سم، ويزهر فيما بين أواخر الربيع وأوائل الصيف .

ط - الشنان *Seidlitzia romarinus* من نباتات الحمض العصرية ويكون شجيرات معمرة كثيرة التفرع يتراوح ارتفاعها بين ٦٠ - ٩٠ سم، الأوراق عصرية اسطوانية الشكل ذات اطراف مدببة، يزهر هذا النبات في شهري مارس وأبريل . (انظر صورة رقم ٩) .

ي - السويد *Suaed vermiculata* وهو من نباتات الحمض العصرية ويكون شجيرات قصيرة التفرع لا يتعدى ارتفاعها مترا . وتنكمش اوراق هذا النبات القديمة ويسود لونها وتساقط على الأرض حيث يتخلص النبات بذلك من الأملح الزائدة . ويكون هذا النبات حوله أكمام مرتفعة من التربة الناعمة، ويزهر هذا النبات في الفترة بين شهري فبراير وأبريل .

ك - الاخريط *Salsola baryosoma* من نباتات الحمض العصرية، يكون شجيرات يبلغ ارتفاعها ٤٠ - ٥٠ سم، والأوراق عصرية خضراء تنمو بكثافة عالية وبطريقة متبادلة على الفروع، ويزهر هذا النبات في شهر ابريل .

ل - الفريط *Salsola cyclophla* من الأعشاب العصرية التي تفتش على الأرض ولا يتعدى ارتفاعها ١٠ سم ذات أوراق صغيرة . ويزهر هذا النبات في شهر مارس .

م - السالسولا *Salsola soda* وهو نبات حولي ساقه شبه اسطوانية ويتراوح طول اوراقه من ١ - ٦ سم، يزهر هذا النبات في شهري مارس وأبريل .

٣-٣ الفصيلة القرمية : *Avicenniaceae* وتضم هذه الفصيلة الأنواع الآتية :

أ - القرم *Avicennia marina* ويسمى كذلك بالشورة وهو من نباتات المستنقعات البحرية المعروفة باسم «المانجروف» التي تنمو في الأراضي الطينية التي تغمرها المياه المالحة للبحار . ويكون نبات القرم شجيرات أو أشجار صغيرة يتراوح ارتفاعها بين ١ - ٣ مترا (انظر صورة رقم ٦) . وسيقان هذا النبات خضراء لينة ، اما جذوره فهي من النوع التنفسي التي تظهر على السطح فوق مستوى الماء والطين وتوجد بها فتحات كثيرة يتم من خلالها تبادل الغازات بين النبات والهواء الخارجي . وتنمو الأوراق بطريقة متبادلة على السيقان وهي أوراق بيضاوية الشكل تنتشر عليها غدد ملحية تفرز الأملاح الزائدة عن حاجة النبات ويزهر هذا النبات خلال شهر مارس مكونا ازهارا صغيرة صفراء اللون .

٣-٤ الفصيلة المليقية : *Convolvulaceae* وتضم هذه الفصيلة الأنواع الآتية :

أ - النديوه *Cressa cretica* من النباتات المعمرة التي تفرش الأرض عادة ويتراوح ارتفاعها بين ١٠ - ٣٠ سم ، وأوراقه صغيرة قصيرة أطرافها حادة وتنتشر بكثافة عالية في كل الاتجاهات . ويزهر هذا النبات في فصل الربيع بين شهري مارس ومايو مكونا ازهارا صغيرة بيضاء اللون كثيفة الانتشار . (انظر صورة رقم ٧) .

٣-٥ الفصيلة الطرثوثية : *Cynomoriaceae* وتضم هذه الفصيلة الأنواع الآتية :

أ - الطرثوث *Cynomorium coccineum* وهو نبات عصيري معمر يبلغ ارتفاعه حوالي ٣٠ سم وسيقانه قائمة بدون تفرعات تنمو عليها اوراق متحورة الى حراشيف صغيرة . ويتطفل هذا النبات على بعض النباتات الأخرى مثل القلام والقطف والثيلوث ، ويزهر هذا النبات في شهري مارس وأبريل .

٣-٦ الفصيلة السعدية *Cyperaceae* وتضم هذه الفصيلة الأنواع الآتية :

أ - الشنڊه *Cyperus conglomeratus* ويسمى كذلك بالرشا أو العنڊب ، وهو من النباتات المعمرة ويبلغ طول شجراته حوالي ٣٠ - ٥٠ سم وجذوره بها شعيرات وسيقانه سمكة مضغوطة ، ويزهر هذا النبات طوال العام .

ب - الشنڊه *Cyperus laevigatus* ويسمى كذلك بالرشا أو العنڊب ، وهو نبات عصيري له ساق يتراوح طولها ٣٠ - ٤٠ سم ويزهر هذا النبات في شهري مارس وأبريل .

٧-٣ الفصيلة الفرانكنية *Frankeniaceae* وتشمل هذه الفصيلة الأنواع الآتية :

الملح : *Frankenia pulverulenta* وهو نبات معمر يفترش على الأرض ويتراوح طوله بين ١٠ - ٣٠ سم ويتميز بفروعه المتشعبة وتنتشر أوراقه الحمراء في تجمعات رباعية وهي أوراق صغيرة بيضاوية الشكل ، ويزهر هذا النبات في الفترة بين شهري فبراير ومايو .

٨-٣ الفصيلة السمارية *Juncaceae* وتضم هذه الفصيلة نوعا واحدا :

السمار *Juncus rigidus* وهو من النباتات المعمرة وساقه قائمة خضراء يتراوح ارتفاعها ٣٠ - ٧٠ سم وله أغصان كثيرة تنتهي بأطراف شوكية مدببة . ويستبدل هذا النبات أوراقه المتحورة (أشواك) نتيجة تأثر القديم منها بالأملاح وتعرضها للجفاف . ويزهر هذا النبات في شهر مايو .

٩-٣ الفصيلة البلاماجية *Plumbaginaceae* وتشمل هذه الفصيلة نوعا واحدا :

القطف *Limonium axillare* وهو نبات معمر ساقه قصيرة يتراوح ارتفاعه بين ٢٠ - ٣٠ سم . ويوجد على ساقه وأوراقه غدد ملحية تفرز الأملاح الزائدة كما توجد عند قواعد أوراقه غدد مخاطية للاحتفاظ بالماء حول البراعم الصغيرة . ويزهر هذا النبات في شهري مارس وأبريل .

١٠-٣ الفصيلة الاتلية : *Tamaricaceae* وتضم هذه الفصيلة الأنواع الآتية :

أ - الاثل *Tamarix aphylla* وهو نبات شجري ويبلغ ارتفاعه ١ - ٥ متر ، وتنمو على فروعها حشفية صغيرة ذات اشكال ابرية ومثلثة حادة الاطراف

عليها فتحات كثيرة تمثل غددا ملحية تقوم بإفراز الأملاح الزائدة عن حاجة النبات . يزهر النبات في الفترة بين شهري ابريل وأغسطس .

ب - الطرفه *Tamarix rosmarinus* وهو نبات شجري يتحمل الجفاف والملوحة ويصل ارتفاعه الى مترين أو أكثر والساق خشبية وتمتد فروع مستقيمة تغطيها أوراق حرشقية . وينمو على الساق والفروع والأوراق الخضراء غدد ملحية تفرز الأملاح الزائدة عن حاجة النبات . يزهر هذا النبات خلال شهري ابريل ومايو .

١١-٣ الفصيلة الهالوكية *Orobanchae* وتضم هذه الفصيلة نوعا واحدا :

الذنون *Cistanche phelypaea* وهو نبات عصيري يبلغ طوله حوالي ٣٠ - ٦٠ سم سيقانه سمكية تنتشر عليها بطريقة متبادلة أوراق منحورة الى حراشيف مستطيلة الشكل ذات أطراف ابرية . وينمو هذا النبات متطفلا على نبات القرم والثيلوت والقطف . ويزهر هذا النبات في شهري مارس وأبريل .

١٢-٣ الفصيلة الرطرية : *Zygophyllaceae* وتضم هذه الفصيلة :

- الهرم القطري *Zygophyllum qatarense* نظرا لأنه تم التعرف على هذا النبات وجمع عينات منه لأول مرة من دولة قطر فإنه أطلق عليه اسم الهرم القطري كما هو واضح من الاسم اللاتيني . وهو نبات عصيري يتحمل جفاف الجو وملوحة التربة . وهو نبات معمر يكون شجيرات يتراوح ارتفاعها بين ٤٠ - ٦٠ سم وفروع قائمة وأوراقه صغيرة وهي لحمية سمكية تحتزن الماء وتتوزع بانتظام على الفروع مكونة عناقيد اسطوانية . وعادة ما يتكون حول هذا النبات أكمام ترابية . ويزهر هذا النبات في شهري مارس وأبريل (انظر صورة رقم ٨) .

١٣-٣ الفصيلة المركبة *Compositae* وتضم هذه الفصيلة نوعا واحدا :

- الحوّه *Launaea nudicaulis* وهو نبات عشبي حولي ينمو مفترشا على الارض بارتفاع لا يتعدى ٢٠ سم ، ساقه خشبية قصيرة تخرج منها الفروع حاملة أوراقا خضراء متعرجة الأطراف . يزهر هذا النبات بين شهري فبراير وأبريل .

جدول رقم (٣) أسماء أنواع النباتات التي

تنمو بالسبخات وفصائلها

ملاحظات	الاسم بالعربية كما يدعى محليا	نوع النبات	الفصيلة النباتية
يدعى كذلك بحمض الارنب .	عكرش هالوپيرم صخام صخام	<i>Aeluropus lagopoides</i> <i>Halopyrum mucronatum</i> <i>Sporobolus arabicus</i> <i>Sporobolus spicatus</i>	1) Gramineae النجيلة
يدعى كذلك بالمعجم	شعيران اجروفلم قلام رغل	<i>Anabasis setifera</i> <i>Agriophyllum minus</i> <i>Arthrocnemum glaucum</i> <i>Atriplex leucoclada</i>	2) Chenopodiaceae المرامييه
يدعى كذلك سبت أو حضادي	ثيلوث حريز رمث جلبان شنان	<i>Halocnemum strobilaceum</i> <i>Halopeplis perfoliata</i> <i>Hammada elegans</i> <i>Schaginia aegyptiaca</i> <i>Seidlitzia rosmarinus</i>	
	السويد خريط خريط	<i>Suaeda vermiculaty</i> <i>Salsola baryosoma</i> <i>Salsola cyclophylla</i>	
يدعى كذلك بالشورة	سالسولا قرم ندبوه	<i>Salsola soda</i> <i>Avicennia marina</i> <i>Cressa cretica</i>	3) Avicenniaceae القرمية 4) Convolvulaceae العليقيه
	طرثوث	<i>Cynomorium coccineum</i>	5) Cynomoriaceae الطرثوثيه
يدعى كذلك رشا أو عتدب	تند	<i>Cyperus conglomeratus</i>	6) Cyperaceae السعديه

ملاحظات	الاسم بالعربية كما يدعى علما	نوع النبات	الفصيلة النباتية
	تنه	Cyperus laevigatus	
	مليح	Frankenia pulverulenta	7) Frankeniaceae الفرانكينيه
	سمار	Juncus rigidus	8) Juncaceae السماريه
	قطف	Limonium axillare	9) Plumbaginaceae البلاماجيه
	ائل	Tamarix aphylla	
	طرفه	Tamarix rosmarinus	10) Tamaricaceae الائيله
	دنون	Cistanche phalypaea	11) Orobanchaceae المالوكيه
	هرم	Zygophyllum qatarense	12) Zygophyllacae الزطوطيه
	حوه	Launaea nudicaulis	13) Compositeae المركبيه

٤- خصائص الغطاء النباتي في السبخات

كان نتيجة تأثير الظروف البيئية منفردة ومتكاملة ظهور غطاء نباتي ذات ميزات خاصة في هذه السبخات . فالظروف المؤثرة متطرفة في قسوتها وقد انعكس هذا على خصائص نباتات السبخة ، وأهم الخصائص التي تتصف بها هذه النباتات هي :

٤-١- كيفية التوزيع والكثافة :

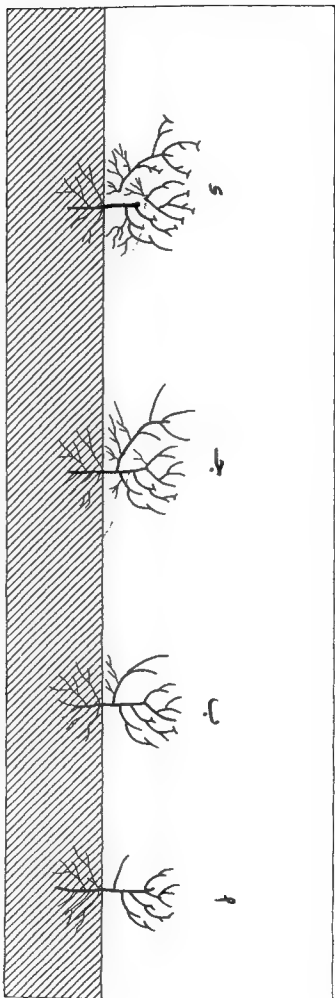
(١) التباين في كثافة النباتات من سبخة لى أخرى فقد تنعدم الحياة النباتية في بعض السبخات مثل بعض مناطق سبخة أمسيعد وخور العديد بينما تتواجد بكثافة عالية في بعض المناطق الأخرى مثل السبخات الساحلية بين الخور والذخيرة حيث تتكون المانجروف .

(٢) التوزيع غير المنتظم للحياة النباتية في نفس المنطقة ، حيث تنتشر النباتات بكثافة متفاوتة في أجزاء مختلفة من نفس السبخة كما هو موجود في سبخة دخان .

(٣) الاختلاف في توزيع أنواع النباتات والمجتمعات النباتية في رواسب السبخة ففي حين تقتصر السيادة على نوع نباتي واحد في إحدى السبخات فإننا نلاحظ وجود نوعين أو أكثر من النباتات على هيئة نطاقات محددة .

٤-٢- ظاهرة تكون أكام Hummocks في السبخات :

لا يقتصر تكون هذه الظاهرة على النباتات الملحية وإنما يمكن أن تحدث في المناطق الواسعة المكشوفة الجافة . وقد لوحظ تكون هذه الظاهرة بكثرة في السبخات الداخلية . وبعد دراسة ظاهرة تكوين الأكام تبين أنها تتكون على عدة مراحل متتالية يمكن تلخيصها كما يلي :



نمو نظري للنباتات في خلاصة المكسبات
شكل (٥)

(١) تخفف النبتة من سرعة الرياح مما يؤدي الى ترسيب حملوتها من الرمال (انظر صورة رقم ٩) .

(٢) مع زيادة كميات الرمال المترسبة فانها تبدأ بتغطية أجزاء من فروع هذه النبتة ، ومع توفر الرطوبة فان هذا يشجع ريزومات أو عقد هذه الفروع على تكوين الجذور.

(٣) ومع الزيادة التدريجية للرمال المترسبة حول النبتة فانه يغطي مزيدا من اجزاء فروع جديدة التي تبدأ هي الأخرى بتكوين الجذور.

(٤) تقوم هذه الجذور المتكونة بتغذية كل فرع خاص بها ، مما يؤدي الى استقلال (تقريبا) كل فرع عن النبتة الأم حيث يكون كل فرع نبتة مستقلة بحد ذاتها .

وهكذا تتكون ثلاث أو أربع نباتات على قمة وسفوح كوم الرمل الذي يطلق عليه اسم «أكمة» . ويبين الشكل رقم (٥) خطوات تكوين الأكمت . ومن الجدير بالذكر أن هذه الأكمت متباينة في الحجم والارتفاع فقط لوحظ في سبخة دخان أن بعض الأكمت لا يزيد ارتفاعها عن ٣٠ - ٥٠ سم في حين لوحظ وجود كدوات بارتفاع حوالي مترين في سبخة سودانثيل ، وبذلك يمكننا القول أن لنباتات السبخة أثر كبير على تحديد شكل سطح السبخات حيث أن حجم وارتفاع هذه الأكمت يحددها نوع وحجم وكثافة هذه النباتات كما أن سرعة الهواء واتجاهها لها أثر كبير على تكون هذه الأكمت .

٤-٣. الصفات الفسيولوجية :

تتصف النباتات الملحية بصفات تساعد على تحمل ومقاومة الملوحة ومما لا شك فيه ان النباتات الملحية تشترك في خاصية واحدة هي مقدرة البروتوبلازم فيها على تحمل وجود كمية كبيرة من الأملاح في الخلية ، وهناك ثلاث صفات لهذه النباتات تجعلها قادرة على تحمل الأملاح الذاتية :

١- العصيرية : يقصد بالعصيرية في النباتات الملحية قدرتها على الاحتفاظ بكمية كبيرة من الماء في أوراقها أو سيقانها . ويمكن تعليل هذه الظاهرة

لمحاولة هذه النباتات تخفيف العصير الخلوي الذي يزداد تركيزه في انسجة النباتات بسبب امتصاص الكوريدات كنبات القلام، الخريزة، الشعيران، الثيلوت، الجلمان، الخ. وتجدر الاشارة أن هناك حدا لمقدار الماء الذي تستطيع هذه النباتات اختزانها حيث أنه قد يرتفع الضغط الاسموزي للعصير الخلوي الى حد خرج في النبات وخصوصا نهاية موسم النمو وربما يكون ذلك تعليلا لموت بعض أجزاء النبات في النباتات الملحية العصرية المعمرة (كمال الدين البتانوني، ١٩٨٦).

٢- افراز الأملاح: تقوم بعض النباتات الملحية بافراز الاملاح عن طريق غدد ملحية توجد على أوراقها أو سيقانها، وداخل هذه الغدد عدد من الخلايا النشطة التي تعمل على ضخ المحلول الملحي المركز من خلايا النبات الى الخارج وتمثل الكوريدات النسبة الكبيرة من الأملاح المفرزة (كمال الدين البتانوني ١٩٨٦).

ومن أمثلة هذه النباتات هي العكرش، الآثل، النديوه، القطف، الفرانكينيا. . . الخ.

وهناك نباتات ملحية تفرز الكربونات عن طريق غدد تسمى بالغدد الكلسية اضافة الى ذلك هناك بعض النباتات الملحية مثل القطف، لها غدد مخاطية عند قواعد الاوراق حيث أن افراز المواد المخاطية يساعد على الاحتفاظ بالماء حول البراعم الغضة الصغيرة التي توجد في باطن هذه الاوراق. وأخيرا هناك نباتات ملحية مثل الرغل تتخلص من الأملاح الزائدة عن طريق المثانات الموجودة على بشرتها التي تمتلئ بالمحلول الملحي المركز الذي يضخ اليها من أنسجة الورقة وعندما يزداد تركيز الأملاح في هذه المثانات الملحية فأنها تنفجر ويتنتج عن ذلك التخلص النبات من بعض أملاحه (كمال الدين البتانوني، ١٩٨٦).

٣- التخلص من بعض أعضاء النبات: وهي طاهرة موت جزئي من اجل استمرار الحياة، وسبب هذه الظاهرة هو تركيز الأملاح في بعض أعضاء

النبات طوال موسم نمو النبات وعندما يصل تركيز الأملاح إلى المستوى الحرج فان أعضاء هذه النبات تموت وتتساقط وهذا يعني تخلص النبات من قدر كبير من الأملاح (كمال الدين البتانوني، ١٩٨٦)، والأمثلة على هذه النباتات كثيرة ففي نبات السويد تتجمع الأملاح في الأوراق المسنة، ونبات القلام يجمع الأملاح في قشرة الساق العصرية، ونبات السمار يجمع الأملاح في قمم الأوراق الشوكية.

٥- التوزيع الجغرافي

مما لا شك فيه أن رسم صورة التوزيع الجغرافي لهذه النباتات على شبه جزيرة قطر كان نتيجة لتضافر العوامل المؤثرة في نمو هذه النباتات والشكل رقم (٦) يبين التوزيع الجغرافي لهذه النباتات وذلك بناء على فصائلها وأنواعها ، وقد رمز لكل فصيلة نباتية بشكل هندسي في حين رمز لكل نبات بالأحرف الأولى من أسم الجنس والنوع (حرفا كبيرا وحرفا صغيرا على التوالي) ، وفي حالة تشابه هذه الرموز لنباتين فإنه يستخدم الحرفين الأول والثاني من النوع فاذا تكرر التشابه فإنه يؤخذ الحرف الثالث من النوع (انظر الجدول ٥) . وفيما يلي وصفا للتوزيع الجغرافي لهذه النباتات :

٥-١ الفصيلة النجيلية : وتضم الأنواع النباتية الآتية :

أ- *Aeluropus lagopides*

ينمو هذا النبات في الأراضي الملحية ذات التربة الناعمة ويتشرب في مناطق السبخات خاصة بالأجزاء الجنوبية من قطر.

ب- *Halopyrum mucronatum*

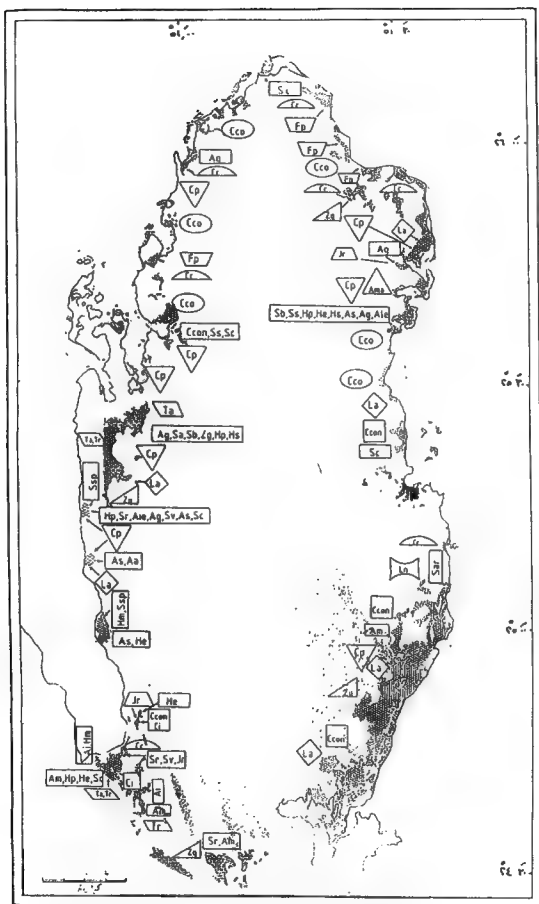
ينمو هذا النبات في التربة الرملية والكلسية الملحية خشنة القوام وكذلك في السبخات الساحلية والشواطئ الرملية وتواجده في قطر محدود في الجنوب الغربي خاصة على شاطئ خليج سوى .

ج- *Sporobolus arabicus*

ينمو هذا النبات في وسط قطر خاصة على شواطئ الوكرة .

د- *Sporobolus Spicatus*





وينمو نبات الصخام في التربة الرملية الملحية ويوجد في جنوب قطر على الساحل الشرقي لخليج سلوى وفي سبخة أم باب .












شكل (٦) التوزيع الجغرافي لوصائل وأنواع النباتات المحلية في شبه قطر
المصدر: الدراسات البيئية

جدول رقم (٥)

فصائل وأنواع نباتات السبخة ورموزها

الفصيلة النباتية		نوع النبات	
الاسم	الرمز	الاسم	الرمز
1) Gramineae التجيلة		<i>Aeluropus lagopoides</i> <i>Halopyrum mucronatum</i> <i>Sporobolus arabicus</i> <i>Sporobolus spicatus</i>	Al Hm Sar Ssp
2) Chenopodiaceae المرامي		<i>Anabasis setifera</i> <i>Agriophyllum minus</i> <i>Arthrocnemum glaucum</i> <i>Atriplex leucoclada</i> <i>Halocnemum strobilaceum</i> <i>Halopeplis perfoliata</i> <i>Hammada elegans</i> <i>Schaginia aegyptiaca</i> <i>Seidlitzia rosmarinus</i> <i>Suaeda vermiculata</i> <i>Salsola baryosoma</i> <i>Salsola cyclophylla</i> <i>Salsola soda</i>	As Am Ag A le Hs Hp He Sa Sr Sv Sb Sc Ss
3) Avicenniaceae		<i>Avicennia marina</i>	Ame
4) Convolvulaceae		<i>Cressa cretica</i>	Cc

الفصيلة النباتية		نوع النبات	
الاسم	الرمز	الاسم	الرمز
5) Cynomoriaceae الطرنوثة		Cynomorium coccineum	C co
6) Cyperaceae السعدية		Cyperus conglomeratus	C con
7) Frankeniaceae الفرانكينية		Cyperus laevigatus	Cl
8) Juncaceae السمارية		Frankenia pulverulenta	Fp
9) Plumbaginaceae البلاماجية		Juncus rigidus	Jr
10) Tamaricaceae الأتيلية		Limonium axillare	La
11) Orobanchaceae المالوكية		Tamarix aphylla	Ta
12) Zygophyllaceae الرطريطية		Tamarix rosmarinus	Tr
13) Compositeae المركبة		Cistanche phalypaea	Cp
		Zygophyllum qatarense	Zq
		Launaea nudicaulis	Ln

٢-٥ الفصيلة الرمرامية : وتضم الأنواع النباتية الآتية :

أ- *Anabasis setifera*

وينمو هذا النبات في مناطق تجمع الفتات الصخري والرمال السافيه والحصباء في الأماكن المرتفعة نسبيا من سواحل الخليج خاصة في السبخات الموجودة عند الخور وسلوى وأم باب والمهمله .

ب- *Agriophyllum minus*

ويسمو هذا النبات في مناطق الشواطىء الرملية والكثبات الرملية القريبة من السبخات الساحلية خاصة في المناطق الجنوبية من خليج سلوى .

ج- *Arthrocnemum glaucum*

وينمو هذا النبات في مناطق التداخلات الساحلية المالحة والسبخات الساحلية التي تغمرها مياه المد العالي للخليج في النصف الشمالي من قطر خاصة في مناطق الخور والذخيرة ورأس عشرينج ودخان وأم باب .

د- *Atriplex leucoclada*

ينمو هذا النبات في التربة الرملية والحصوية الملحية بمناطق الشواطىء المرتفعة بمناطق سبخات الخور وأم باب .

هـ- *Halocennum strobilaceum*

ينمو هذا النبات في رمال الشواطىء البحرية وفي الأكبات الرملية بمناطق السبخات الساحلية خاصة على الساحل الشرقي لشبه جزيرة قطر في سبخة الخور وكذلك في سبخة دخان .

و- *Halopeplis perfoliata*

ينمو هذا النبات في مناطق السبخات الساحلية وعلى الشواطىء البحرية خاصة جنوب غربي قطر على خليج سلوى كما يوجد على شواطىء أم باب والخور ودخان .

ز - *Hammada elegans*

ينمو هذا النبات في التربة الرملية ويوجد في جنوب غربي قطر بمنطقة وادي العريق وعلى شاطئ خليج سلوى.

ح - *Schanginia aegyptiaca*

ينمو هذا النبات في التربة الرملية الناعمة الملحية ويتواجد في المنخفضات بالقرب من الساحل وفي سبخة دخان كما ينمو أيضا في بعض المزارع المهجورة والروضات التي تدهورت تربتها لارتفاع نسبة الملوحة بها.

ط - *Seidlitsia rosmarinus*

ينمو هذا النبات في التربة الرملية الخشنة الملحية وفي الأراضي الصخرية جنوب قطر بالقرب من سبخة سودانثيل وفي السبخات الساحلية عند أبوسمره وأم باب.

ك - *Suaeda vermiculata*

ينمو في السبخات الساحلية في جنوب غربي قطر على خليج سلوى خاصة عند أبوسمرة وأم باب.

ل - *Salsola cyclophlla*

ينمو هذا النبات في التربة الرملية الخشنة والحجرية الملحية بالقرب من شواطئ الخليج خاصة في سبخات الخور ودخان.

م - *Salsola cyclophylla*

ينمو هذا النبات في التربة الرملية والحجرية الملحية بالقرب من السواحل في الغارية والفيشاخ وشمال الدوحة، وأم باب وأبوسمرة.

ن - *Salsola Soda*

ينمو في السبخات الساحلية بالقرب من الخور كما تنمو بغزارة في المناطق المستوية التي تغمرها مياه البحر أثناء المد في الخور وسبخة الفيشاخ.

٣-٥ الفصيلة القرمية : وتضم هذه نوعا واحدا .

أ - *Avicennia marina*

ينمو هذا النبات في المنطقة المحصورة بين الخور والذخيرة على الساحل الشرقي لقطر حيث ينمو في المسطحات الطينية التي تغمرها مياه الخليج الضحلة التي لا تحدث بها أمواج قوية مكونة مانجروف . وخصوصا ما بين الخور والذخيرة .

٤-٥ الفصيلة العليقية : وتضم هذه نوعا واحدا .

- *Cressa cretica*

ينمو هذا النبات على امتداد السواحل القطرية خاصة في الأجزاء في سبخة الغارية وبالقرب من الجاسية وفي رأس عشرينج .

٥-٥ الفصيلة الطرثوثية : وتضم نوعا واحدا :

- *Cynomorium coccineum*

ينمو هذا النبات في مناطق السبخات الساحلية والأراضي الرملية بالخلجان في الوصيل وفويرط وسبخة الفيشاخ وشمال الزبارة .

٦-٥ الفصيلة السعدية : وتضم الأنواع النباتية الآتية :

أ - *Cyperus conglomeratus*

ينمو هذا النبات في بيئة رملية ملحية تتوفر حولها الرطوبة الأرضية خاصة بوسط وجنوب قطر في شمال الدوحة وأسميد وسبخة وادي العريق .

ب - *Cyperus laevigatus*

ينمو هذا النبات في المستنقعات البحرية والمنخفضات الساحلية المالحة وفوق رواسب السبخة الساحلية خاصة في نقطة أبوسمرة جنوب غرب قطر وفي وادي العريق .

٧-٥ الفصيلة الفرانكنية : وتضم هذه نوعا واحدا .

Frankenia pulverulenta -

وينمو هذا النبات في التربة الرملية الخفيفة والملحية التي تتواجد في المناطق الصخرية او في المنخفضات وبالقرب من السواحل .

٨-٥ الفصيلة السمارية : وتضم هذه الفصيلة نوعا واحدا :

Juncus rigidus -

ينمو هذا النبات في منطقة الذخيرة وكذلك في الجنوب الغربي عند أبوسمره ووادي العريق .

٩-٥ الفصيلة البلاماجية : وتضم هذه نوعا واحدا :

Limonium axillare -

ينمو هذا النبات في الرمال الشاطئية الملحية الخشنة والقوام التي لا تغمرها مياه المد العالي ، ينتشر هذا النبات في الخور والوسيل ودخان وأم باب وكذلك في منطقة النقيان على الساحل الجنوبي الشرقي وسبخة المهمله .

١٠-٥ الفصيلة الأثلية : وتضم الأنواع النباتية الآتية :

١- Tamarix aphylla

ينمو هذا النبات في التربة الرملية الملحية ويوجد في جنوب غرب قطر كما ينمو على أطراف سبخة دخان .

٢- Tamarix rosmarinus

ينمو في المناطق الرملية والأراضي الصخرية الملحية وينمو على أطراف الكثبان الرملية أو الأكمام الرملية بمناطق السبخات في جنوب غربي قطر وفي أطراف سبخة دخان .

١١-٥ الفصيلة الهالوكية : وتضم نوعا واحدا :

Cistanche phalypaea -

ينمو هذا النبات في السبخات الداخلية والأراضي الرملية في مناطق المستنقعات البحرية خاصة الخلجان وكذلك في سبخة الهملة وامسيعيد .

١٢-٥ الفصيلة الرطرية : وتضم نوعا واحدا :

Zygophyllum qatarnese -

ينمو في التربة الرملية والحصوية في الأراضي الملحية وكذلك في المنخفضات كما ينمو بين الكثبان الرملية في جنوب شرق قطر وغربي سلسلة جبل دخان ومودانثيل ، ونظرا لاتساع المدى البيئي والجغرافي الذي ينمو فيه هذا النبات فإنه يتواجد مع أنواع أخرى مع النباتات في جنوب وشمال شبه جزيرة قطر .

١٣-٥ الفصيلة المركبة : وتضم نوعا واحدا :

Launaea nudicaulis - ينمو في السبخ على شواطئ الوكرة .

٦- الامكانات الاقتصادية لنباتات السبخة في قطر

لقد فرضت مهنة الرعي في البيئة الصحراوية على الرعاة - عبر العصور - التعرف على أنواع النباتات الطبيعية التي تنمو في أرجاء المناطق الصحراوية ، وما قد يستفيدون منه لأنفسهم أو لحيواناتهم التي يرعونها ومع تعدد وتطور وسائل الدراسة وتطبيق أساليب البحث العلمي للتعرف على هذه النباتات وتركيبها الكيميائي فقد ظهر العديد من المجالات التي يمكن للانسان الاستفادة فيها من بعض هذه النباتات . وسنتناول هنا بعض الاستعمالات الاقتصادية الممكنة للاستفادة من النباتات التي تنمو في رواسب السبخة بشبه جزيرة قطر والتي تتلخص فيما يلي :

١-٦ غذاء للانسان : حيث توجد بعض النباتات ذات قيمة غذائية جيدة ومفيدة ويتناولها البدو عند مرورهم بالمناطق التي تنمو بها ، ومن هذه النباتات الجلمان والطرثوث والسمار ، وقد أوضح عبدالفتاح رزق في دراسته عن التحليل الكيميائي لهذه النباتات (Rizk, 1986) أن الجلمان يحتوي على نسبة عالية من البروتين تصل الى حوالي ٥, ١٠ ٪ أي تقارب النسب الموجودة في حبوب بعض المحاصيل الزراعية مثل الذرة والأرز، بالإضافة الى احتوائه على نسبة عالية من الأملاح المعدنية . اما نبات الطرثوث فهو يحتوي على فوسفور وبوتاسيوم ومواد نيتروجينية وكذلك السمار الذي يعطي بذورا غنية بالزيت والبروتين والأحماض الأمينية والكربوهيدرات .

٢-٦ علف للحيوان : يمكن الاستفادة من أنواع كثيرة من نباتات السبخة كأعلاف للحيوانات نظرا لاحتوائها على نسب عالية من بعض المركبات المعدنية المفيدة . وهناك عدة أنواع من النباتات التي ترعاها الجمال والابل في مناطق السبخة بشبه جزيرة قطر ، (انظر الصورة رقم ١٠) وأهم هذه النباتات هي العكرش الذي يحتوي على بعض العناصر النادرة مثل الكوبلت والمنجنيز والزنك وكذلك نباتات الشعيران والأجروفلم والرمت والسويده والقرم والنديوه والأثل والصخام والرغل الذي يوجد منه حوالي ١٥٠ نوعا وقد نجحت بعض الدول في استزاعه

بطريقة اقتصادية مثل الأرجنتين وأستراليا وأمريكا الشمالية كما نجحت زراعته في منطقة القطيف بالملكة العربية السعودية تحت ظروف مناخية مشابهة لظروف قطر.

٣-٦ مصدر اللوقود: يقوم بعض البدو باستخدام سيقان فروع بعض نباتات السبخة كوقود وذلك بعد تقطيعها وتحفيفها في الشمس، ومن أمثلة هذه النباتات الشنان والرمث والقرم والأثل والطرفه. إلا أن هذا الاستخدام يترتب عليه إلحاق أضرار بيئية على كل من النباتات والتربة ويجب منع ذلك تماما.

٤-٦ حماية الشواطئ: إن نمو بعض النباتات في السبخات الساحلية يساعد على تماسك التربة الرملية المفككة وبالتالي تعمل على حماية الشواطئ الرملية من الانجراف، حيث تعمل سيقان النباتات على كسر حدة الأمواج البحرية على الساحل وتضعف حركة المياه أثناء المد والجزر وبذلك تساعد على إرساب حبيبات الرمال والغرين التي تحملها المياه وتثبت فيها جذورها. ومن أمثلة هذه النباتات العكرش الذي يتميز بصلابه سيقانه وخصلاته المتشعبة، وهناك نباتات أخرى مثل الهالوبيرم والرمث والأشنان والسويد والأثل والقرم وتجدر الإشارة هنا إلى أن وزارة الصناعة والزراعة (حاليا وزارة الشؤون البلدية والزراعة) بدولة قطر قد أولت هذا الموضوع اهتماما بالغاً منذ عدة سنوات حيث بدأت مشروعاً لتنمية نبات القرم الذي ينمو بالسبخة الساحلية على امتداد المنطقة بين الخور والذخيرة شمال شرقي شبه الجزيرة القطرية، الهدف منها الحفاظ على الشاطئ في هذه المنطقة وحمايته من التآكل والانجراف. كما تقوم اللجنة الدائمة لحماية البيئة في دولة قطر بدراسة كاملة عن هذه المنطقة لاعتبارها محمية طبيعية يحظر استقطاع أي نباتات منها أو صيد الأسماك فيها مع المحافظة عليها من أي تلوث بحري محتمل.

٥-٦ تقليل ملوحة التربة: يمكن استزراع بعض النباتات الملحية مثل السمار في تربة السبخات حيث تعمل هذه النباتات على تقليل نسبة الأملاح الموجودة في هذه التربة وبالتالي يمكن الاستفادة من أراضيها في إطار التوسع الزراعي بزراعة

بعض النباتات المناسبة. وقد تم تنفيذ هذه الفكرة بنجاح في بعض المناطق الجافة بصحراء أريزونا بالولايات المتحدة الأمريكية ويجري حاليا تجربتها في بعض مناطق السبخة بدولة الامارات العربية المتحدة.

٦-٦ تحسين السلالات النباتية : نظرا للظروف البيئية القاسية التي تعيشها نباتات السبخة فقد اكتسب بعضها عدة صفات بيئية جيدة يمكن استثمارها في تحسين سلالات نباتية ذات مقاومة ضعيفة لظروف البيئة الجافة. ومن أمثلة هذه النباتات السمار الذي زادت قدرته على مقاومة الأمراض الفطرية والملوحة. ويمكن نقل هذه الصفات الى بعض النباتات الاقتصادية التقليدية وذلك عن طريق التهجين أو بالتركيب أو بالتطعيم.

٦-٧ استخراج مواد تنظيف : تحتوي بعض النباتات التي تنمو في تربة السبخة بالأراضي القطرية على مواد صابونية يمكن استعمالها في أغراض التنظيف. وأهم هذه النباتات الشعيران والأشنان والرمث حيث يقوم بعض البدو بخض فروع النبات الأخير مع الماء لفترة من الوقت لانتاج سائل منظف للملابس والأواني، كما يستخدم البدو أيضا الأوراق الجافة المطحونة من نبات الأشنان في غسل الملابس والشعر.

٦-٨ استخلاص مواد دوائية : تحتوي بعض نباتات السبخة على مركبات كيميائية معقدة ذات قيمة دوائية منها ستيرويدات وتربينات وجليكوزيدات عديدة تتواجد في نبات القرم (Rizk, 1986). كما تحتوي نباتات أخرى مثل السنوة والملح والحرّة والقطف والأثل على مواد فلافونيدية التي تفيد في علاج بعض الأمراض الجلدية. وهناك نباتات أخرى مثل الجلمان تحتوي على نسبة عالية من الحديد تسمح باستخدامه في علاج بعض حالات الأنيميا الناتجة عن نقص الحديد.

٦-٩ إنتاج مواد صبغية : تحتوي بعض نباتات السبخة على مواد عفصية قابضة تصلح لاستخدامها في صناعة الأصباغ مثل نبات الأثل الذي يحتوي على نسبة عالية من العفصيات تصل الى حوالي ٤٨% (Rizk, 1986).

١٠-٦ صناعة الأخشاب : تكون بعض نباتات السبخة مثل القرم سيقانا وفرعا كبيرة يمكن الاستفادة منها في بعض الصناعات الخشبية وغيرها من مستلزمات اقامة المباني الساحلية البسيطة ، ويجري حاليا في بعض دول شرقي آسيا (مثل تايلاند وأندونيسيا) الاستفادة من أخشاب هذه النباتات في صناعة الكراسي وغيرها من الصناعات الخشبية .

١١-٦ صناعة الورق : تحتوي بعض نباتات السبخة على نسبة عالية من السليولوز مثل نبات السمار الذي يحتوي على ٩٠-٩٢٪ سليولوز، تشجع على امكانية استخدامها في صناعة الورق .

١٢-٦ فوائد أخرى : يمكن الاستفادة من نباتات السبخة في عدة مجالات أخرى منها على سبيل المثال استخدام نبات الأشنان كمؤشر للملوحة التربة وكذلك للنسبة العالية من الأملاح المعدنية في المياه الجوفية . وهناك امكانية استخلاص بعض الزيوت من نبات السالسولا . كما يمكن الاستفادة من بعضها في المسح الجيونيائي (Geobotany) للكشف عن توزيع بعض العناصر النادرة مثل الكوبالت واليورانيوم في المناطق التي تنمو بها هذه النباتات والتعرف على مصدرها (El - Kassas, 1990) .

٧- خلاصة واستنتاجات

أوضحت الدراسة الحالية أن لمختلف الظروف البيئية تأثير واضح على نباتات السبخة، خصوصا ارتفاع درجات الحرارة والتباين الكبير بينها وارتفاع نسبة الملوحة في التربة والمياه وكذلك ارتفاع منسوب المياه الجوفية، هذا علاوة على التأثير السلبي للكائنات الحية على هذه النباتات، وقد نتج عن تأثير هذه الظروف مجتمعة نمو نباتات ذات خصائص مميزة في أنواعها وكثافتها وتوزيعها، وقد اكتسب بعض أنواع النباتات صفات فسيولوجية تمكنها من تحمل قسوة هذه الظروف وأهم هذه الصفات هي تحور الأوراق إلى أشواك وحرائف وتكوين أوراق عصيرية وغدد ملحية وكلسية ومخاطية وكذلك ظاهرة الموت الجزئي في النبات والتخلص من بعض أعضائه وقد تباينت النباتات الملحية التي تنمو في تربة السبخة بشبه جزيرة قطر ما بين أعشاب ونباتات شجيرات وأشجار مختلفة في كثافتها من سبخة لأخرى فقد تنعدم أو تكاد في بعض السبخات في حين تشكل تجمعات كثيفة في سبخات أخرى كما أن توزيع النباتات غير منتظم في السبخة الواحدة وكذلك قد يسود أحد أنواع النباتات في مناطق محددة أو تتواجد بعض أنواع قليلة على هيئة نطاقات متباينة.

ويمكن اعتبار أن الدراسة الحالية قد أضافت بالتحديد وضع ثمانية أنواع من النباتات الملحية التي تنمو في سبخات شبه جزيرة قطر، كما تمكنت من تصنيفها ضمن ستة فصائل نباتية تنتمي إليها طبقا لنظام التصنيف المتبع، وبذلك يمكن القول أن عدد أنواع النباتات التي تنمو وتكمل دورة حياتها في بيئة السبخات بشبه جزيرة قطر تبلغ ثلاثون نوعا تنتمي إلى ثلاثة عشر فصيلة نباتية تعديلا لما ذكرته الدراسات السابقة في هذا الشأن (كمال الدين البتانوف، ١٩٨٦ . صفحة ٣٤) حيث ذكر بأن الفلورا القطرية تضم سبعة وعشر نوعاً من النباتات الملحية تنتمي لعشر فصائل نباتية ويعتقد الباحث بإمكانية وجود أنواع أخرى من هذه النباتات الملحية في بيئة السبخات وهذا ما يحتاج إلى دراسة تفصيلية لكل سبخة على حدة في ظل الظروف البيئية المتغيرة على مدار السنة.

ويتضح لنا من خلال دراسة خصائص هذه النباتات ودراسة مدى امكانية الاستفادة منها بتوفر فرص متعددة ومدى واسع لاستغلال هذه النباتات، ليشمل امكانية توفير بعض المواد الغذائية والدوائية ومواد التنظيف وكذلك الاستفادة من قدرتها على تخفيف ملوحة التربة وحمايتها من الانجراف وامكانية تحسين الصفات الوراثية لبعض النباتات التقليدية ويتسع هذا المدى أيضا ليشمل امكانية توفير بعض الاعلاف للحوانات.

ولا يخفى علينا بأن معظم الأصناف النباتية التي يتغذى عليها الانسان كانت في يوم ما نباتات برية لا يعرفها الانسان وبعد أن عرف ما يفيد منها ومع تزايد حاجته لثمارها بدأ الانسان بزراعتها وأخذ يوليها الاهتمام والعناية والرعاية بالزراعة والري والتسميد وحمايتها من الآفات والحشرات ويمكن أن ينطبق ذلك على النباتات الملحية بصدد الدراسة وما يشجع في سرعة اتخاذ خطوات عملية حيال ذلك هو توفر شروط اساسية ايجابية في هذه النباتات الملحية. فاذا علمنا أن الانتاج الزراعي في دولة قطر يعاني من عدة مشاكل أهمها ارتفاع درجات الحرارة وملوحة التربة وقلة مياه الري (بسام النصر، ١٩٨٦) فان النباتات الملحية تتحمل هذه الحرارة وتكيف مع الملوحة وتقاوم الجفاف، ومن ناحية أخرى فان بعض هذه النباتات الملحية ذات قيمة اقتصادية عالية تستحق الاهتمام وتشجيع على سرعة القيام بتجارب زراعية لمعرفة سبل تنميتها ودراسة الجدوى الفنية والاقتصادية لها.

واذا علمنا أيضا أن بعض الروضات، وهي المنخفضات التي تتضمن جميع المزارع والأراضي القابلة للاستزراع شبه جزيرة قطر، هجرها اصحابها بسبب ارتفاع ملوحة تربتها لادركنا مدى أهمية تقديم النصح والارشاد للمزارعين بزراعة نبات السمار وخصوصا في فصل الصيف حيث تترك الأرض بورا.

ولابد من استغلال النباتات الملحية بزراعتها على الشواطىء المعرضة للانجراف وكذلك التفكير في تحويل بعض المنخفضات القريبة من التفكير في تحويل بعض المنخفضات القريبة من الساحل والتي تحتلها رواسب السبخة الى بحيرات مائية تصلح لتربية أنواع مناسبة من الأسماك البحرية.

وأخيرا أسأل الله أن أكون قد وفقت في اضافة ما يفيد ويزيد معرفتنا عن النباتات
الملحية وأأمل أن تكون نتائج هذا البحث نقاط بداية لبحوث علمية أخرى .
ولنعمل بقول الله تعالى . . . «هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها
وكلوا من رزقه واليه النشور» . «صدق الله العظيم»

الهوامش:

- (١) من الدراسات الإقليمية الهامة التي تمت بدولة قطر وتضمنت دراسة لتربة السبخة «الحصر الاستكشافي للتربة وتقسيم الأراضي وتحديد مدى صلاحيتها للاستغلال»، والتي تمت خلال عامي ١٩٧١ ، ١٩٧٢م وذلك في إطار مشروع حصر الموارد المائية الزراعية بدولة قطر ، الذي قامت بتنفيذه منظمة الأغذية والزراعة - الصندوق الخاص للأمم المتحدة - بالتعاون مع وزارة الصناعة والزراعة في قطر (FAQ, 1973) محمد حسين مذكور وسعودي مصطفى الشيخ ١٩٧٣م).
- (٢) ان هذا لا يعني أن هذه الثلاث أنواع ليست معروفة لدى كمال الدين البتانوني من قبل فلقد ذكرها في كتابه (Batanouny, 1981) وكذلك في كتابه (كمال الدين البتانوني ١٩٨٦م) إلا أنه لم يبردها تحت النباتات الملحية عندما تناول تصنيفها في هذا الكتاب الأخير صفحة ٣٠٢ - ٣٠٥ .
- (٣) اخذت الصور الفوتوغرافية ارقام (٨-١) من (Batanouny, 1981) اما الصور ارقام ٩ ، ١٠ فقد التقطها الباحث في إحدى الزيارات الحقلية .

المراجع

أولاً: مراجع باللغة العربية:

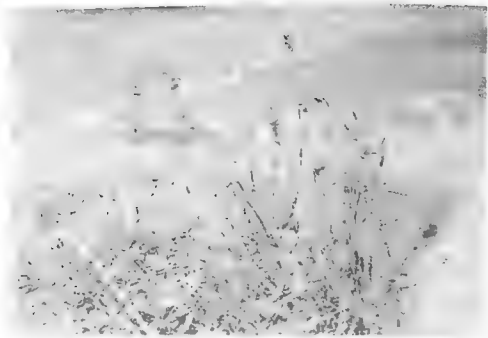
- (١) ادارة الارصاد الجوية (١٩٨٦): تقويم الدوحة لعام ١٩٨٥ م. وزارة المواصلات والنقل، الدوحة، قطر.
- (٢) بسام احمد النصر (١٩٨٦): مقومات ومشاكل التنمية الزراعية في قطر. بحث منشور في مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية من ص ١٤٥ - ص ١٨٦، المجلد ٤٨ - جامعة الكويت - الكويت.
- (٣) بسام احمد النصر (١٩٨٨): التنمية الزراعية في قطر - نموذج من البرسيم الحجازي «البت». وحدة البحوث والترجمة، ٦٤ صفحة المجلد ١١٨ - جامعة الكويت، الكويت.
- (٤) سمودي مصطفى الشيخ (١٩٧٤): الموارد الأرضية في قطر. وزارة الصناعة والزراعة، الدوحة - قطر.
- (٥) صلاح بحيري (١٩٧٧): وجه قطر - معالم السطح. دراسات، مجلة علمية تصدر عن الجامعة الأردنية، عمان، المجلد ٤، العدد ١/٢، ص ١٦ - ٥١.
- (٦) صلاح بحيري ومضيوف الفرا (١٩٧٧)، جوانب من جغرافية قطر. الجمعية العلمية الملكية، عمان، الأردن، ١٢٥ صفحة.
- (٧) عيسى حسين الماجد (١٩٨٣): مناخ دولة قطر. ادارة الأرصاد الجوية وزارة المواصلات والنقل، الدوحة، قطر.
- (٨) كمال الدين حسن البتانوني (١٩٨٦): البيئة وحياة النبات في دولة قطر. الطبعة الأولى، جامعة قطر، الدوحة - قطر، ٤١٤ صفحة.
- (٩) محمد حسين مذكور وسمودي مصطفى الشيخ (١٩٧٣): تقرير عن الحصر الاستكشافي للتربة وتقسيم الأراضي (١٩٧١ - ١٩٧٢). مشروع حصر المصادر المائية والزراعية بدولة قطر، منظمة الأغذية والزراعة - الصندوق الخاص للأمم المتحدة - وزارة الصناعة والزراعة، الدوحة، قطر، ٦ صفحات.
- (١٠) محمد عبدالله دياب (١٩٧٩)، الجغرافيا الطبيعية لقطر. رسالة ماجستير قدمت الى قسم الجغرافيا، كلية الآداب جامعة القاهرة.
- (١١) ياسين ابراهيم ياسين طه (١٩٨٠): سواحل قطر - دراسة جيومورفولوجية رسالة ماجستير قدمت الى قسم الجغرافيا، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

ثانيا: مراجع باللغات الأجنبية:

- (1) Arab Organization for Agriculture Development (1983) : Wild Plants of Qatar, Study for behalf of Ministry of Industry and Agriculture – Qatar, 161 P.**
- (2) Batanony, K.H. (1981) : Ecology and Flora of Qatar. Alden Press, Oxford, 245 P.**
- (3) Cavelier, C. (1970) : Geological Description of the Qatar Peninsula (Arabian Gulf). Department of Petroleum Affairs, Doha, Qatar, B.R.G.M., Paris. 39 P.**
- (4) Eccleston, B.L., Pike, G. and Harhash, I.E. (1981) : The Water Resources of Qatar and Their Development. Technical Report NO. 5, Vol.1. FAO Project, Department of Agricultural and Water Research, Doha, Qatar. P.5/3**
- (5) El-Kassas, I.A. (1990) : Uranium in Sabkha Deposits of Qatar Peninsula, The Arabian Gulf Under Publication. Dorgham, M.M.,**
- (6) El-Samra, M.L., Muftah, A. and (1988), Algal Nitrogen Fixation in the Northwestern Part of the Arabian Gulf. Qatar University, Science Bulletin, Vol.8, PP. 321 - 328.**
- (7) FAO (1973): Qatar-Reconnaissance Soil Survey and Land Classification. Hydro-Agricultural Resopurces Survey Project, AGL: DP/QAT/71/501, Technical Report 1, FAO, Rome 52 P.**
- (8) Focke, J.W. (1986) : Recent Environment in Qatar. In : Petrographic Atlas of Rock Types Common in the Subsurface of Qatar and Some Recent Equivalents , edited by J.W. Focke et al. QGPC, offshore Operations, Doha, Qatar, PP.1-24.**
- (9) Ismail, A.M.A. (1990), Germination Ecophysiology in Population of *Zygophyllum qatarense* Haidi From Contrasting Habitats,**

Effect of Temperature, Salinity and Growth Regulators With Special Reference to Fusicoccin. Journal of Arid Environment, 18: 185-194.

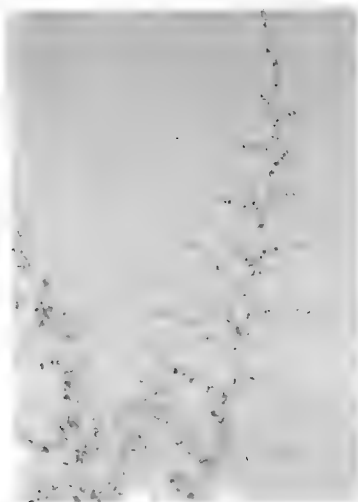
- (10) Ismail, A.M.A. and El-Ghazaly, G.A. (1990), Phenological Studies on *Zygophyllum qatarense* Haidi From Contrasting habitats Journal of Arid Environments 18; 195 - 205.**
- (11) Rizk, A.M. (1986) : The Phytochemistry of the Flora of Qatar. Scientific and Applied Research Centre, University of Qatar.**
- (12) Rizk, A.M. and El-Nowaihi, A. (1989) : The Phytochemistry of the Horticultural Plants of Qatar, Scientific and Applied Research Centre, University of Qatar, Doha, Qatar.**



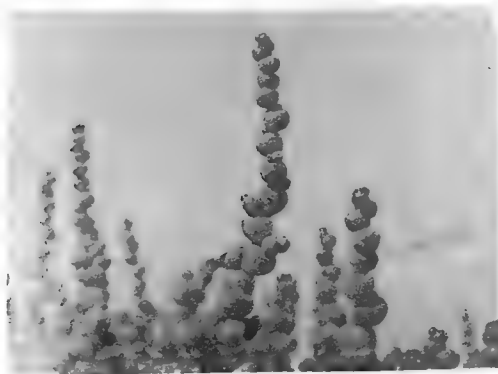
صورة رقم (١)



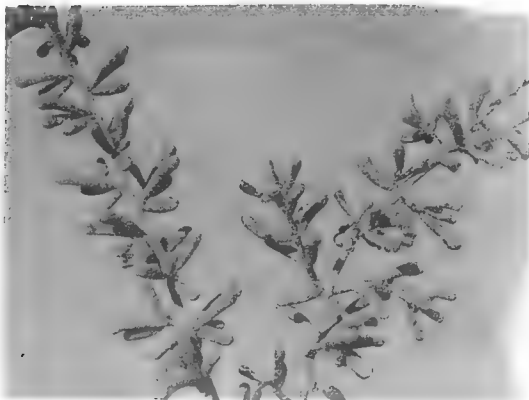
صورة رقم (٢)



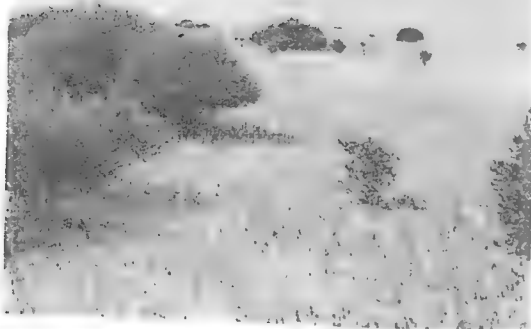
صورة رقم (٣)



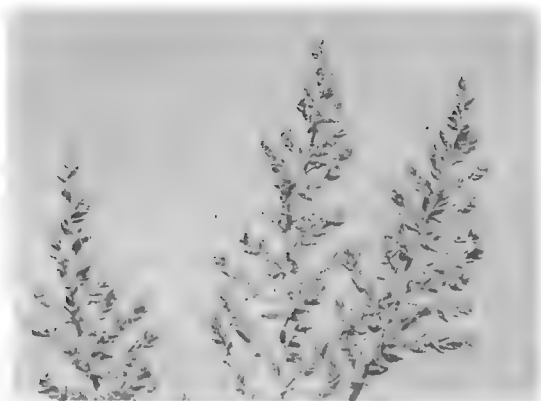
صورة رقم (٤)



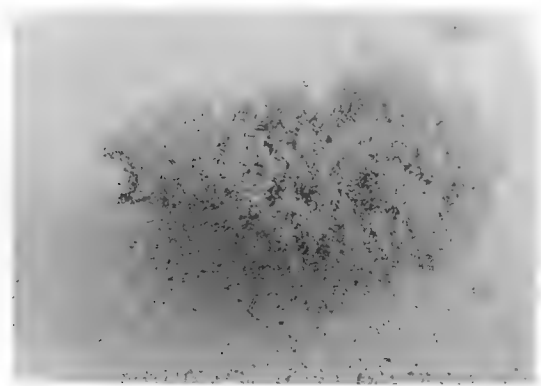
صورة رقم (٥)



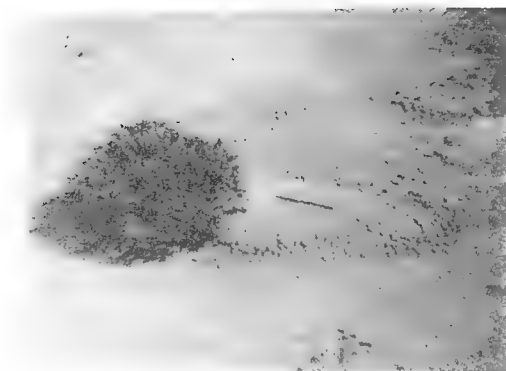
صورة رقم (٦)



صورة رقم (٧)



صورة رقم (٨)



صورة رقم (٩)

بداية ترسيب الرياح للرمال أمام نبتة الهرم *Zygophyllum quatarense*
 في اطراف سبخة دخان .



صورة رقم (١٠)

حمل يرمى نباتات الخريز *Halopeplis perfoliata* في سبخة دخان .

المدخل الرمزي لدراسة المجتمع

الدكتور / السيد حافظ الاسود

مدرس بقسم الاجتماع

كلية الآداب جامعة طنطا

بالرغم من ان اهتمام علم الانثروبولوجيا بالرموز والسلوك الرمزي في دراسة الثقافة والمجتمع يرجع الى مائة سنة على الاقل الا ان هذا الاهتمام وخاصة في فترة ما قبل الستينات من هذا القرن لم يتصف بالاتساق والتركيز ولم ينتج عنه دراسة رمزية او منهجا رمزيا متكاملًا في دراسة الظواهر الاجتماعية . وفي الستينات والسبعينات من هذا القرن الى الوقت الحاضر شهدت العلوم الانثروبولوجية والاجتماعية تطورًا ملحوظًا اتسم بالسرعة والتركيز في تأسيس وتطبيق المناهج والنظريات التي تتخذ من الرموز في اي شكل لها محاورًا اساسية في دراسة وتحليل المجتمعات والثقافات .

وفي حقيقة الامر لا تقتصر دراسة الرموز على العلوم الانثروبولوجية والاجتماعية بل انها تحتل مكانًا متميزًا في الدراسات الفلسفية واللغوية والادبية والفولكلورية والسيكولوجية وغيرها من الدراسات . وكل دراسة من هذه الدراسات تتناول الرموز بالبحث طبقًا لمنهج او مدخل معين يميزها دون سائر الدراسات الاخرى بالرغم من وجود نوع من التداخل والاعتماد المتبادل فيما بينها . وفي هذه الدراسة التي نحن بصدها سوف لا تتناول الاختلافات والفروق المنهجية بين تلك العلوم المختلفة ، اذ ان ذلك يحتاج لدراسة مستقلة ، بل سوف نستعرض اهم المناهج والنظريات او المداخل الرمزية داخل علم الانثروبولوجيا ذاته ، وبعبارة اخرى سوف تتعرض الدراسة للنقاط التالية :

اولًا : اهم التعريفات والاستخدامات المختلفة للرمز .

ثانيًا : اهم خصائص ووظائف الرموز المتميزة والتي جذبت انتباه واهتمام المشتغلين بالدراسات الرمزية .

ثالثا: التصنيف الانثروبولوجي للرموز.

رابعا: دراسة تحليلية مقارنة لاهم المداخل او المناهج والنظريات الرمزية في دراسة المجتمع والتي تشكل في مجموعها ما يعرف الآن بالانثروبولوجيا الرمزية.

Symblic Anthropology

مشكلة التعريف:

ان مشكلة تعريف كلمة او تصور «رمز» لا زالت موضع الاعتبار والنظر من قبل علماء الانثروبولوجيا. ويتساءل بعض هؤلاء العلماء مثل ملفورد سبيرو Melford Spire «ما هو الرمز. . . ؟ وبصورة اكثر تحديدا ما هو الرمز الثقافي»^(١). بينما يذهب ريموند فيرث Raymond Firth قائلا «انا نحتاج لفحص ماذا يقصد بكلمة رمز»^(٢). ويؤكد كذلك جيمس فيرناندز James Fernandez «ذاهبا الى ان مصطلح او تصور «رمز» هو تصور له معان وتعريفات متعددة وكثيرة بشكل يستلزم اعادة فحصه»^(٣).

يمكن القول ان هناك اربعة اتجاهات رئيسية في استخدام تصور «رمز»، ويمكن اجمال المبادئ الاساسية لهذه الاتجاهات فيما يلي:

اولا: اصحاب الاتجاه الاول لا يتقيدون في دراساتهم بمشكلة تعريف الرمز معتقدين ان معناه من البدهية والوضوح بحيث لا يحتاج الى تعريف محدد بالذات. ويتزعم هذا الاتجاه جود فري لينهارت Godfrey Lienhardt الذي لم يقدم تعريفا واحدا للرمز في دراسته عن الدنكا The Dinka والذي خصص فيها فصلا كاملا عن الفعل الرمزي Symbolic action بالاضافة الى الاستخدامات المتعددة لمصطلح «الرمز» في تلك الدراسة. ويذهب لينهارت الى انه يمكن النظر الى الرموز من جانبيين. فمن ناحية يمكن اعتبارها شكلا من اشكال التشبيه او المجاز metaphor، ومن ناحية اخرى يمكن اعتبارها فعلا من الافعال الرمزية. فالمنشئة في مجتمع الدنكا تعتبر مصدرا غنيا لكثير من التشبيهات والمجازات الجوهرية ذات التأثير الكبير على مدركات الافراد الحسية وتفكيرهم ومشاعرهم وسلوكهم، وهي باختصار المجاز الجوهرى root mata-

phor فالادراك الحسي للون والضوء والظل الذي يدركه افراد مجتمع الدنكا عن العالم المحيط بهم يكون مرتبطا بصورة جوهرية ومتأثرا بآداباكااتهم ومعرفتهم لتشكيلات الالوان المميزة للماشية والتي اختبروها منذ طفولتهم المبكرة . واذا ما استبعدت مفردات الوان الماشية من لغة وحياة افراد مجتمع الدنكا - كما يذهب لينهارت - فانه من الصعب عليهم وصف الخبرة البصرية في حدود من اللون والضوء والظلام . ويرتبط الرمز بمفهوم الهوية فعندما يصل الصبية في مجتمع الدنكا الى مرحلة الرجولة فانهم يتقنون اسماء الوان الثور بالاضافة الى الاسماء الشخصية الخاصة بهم والمعروفين بها . ويلقب الرجل باسم الثور ولونه الذي انتقاه خلال شعائر التكريس . وبذلك يصبح كل فرد متوحدا مع ثور معين ومتميزا عن اقرانه بلون محدد .

ويقصد لينهارت بالفعل الرمزي ذلك الفعل الذي يستخدم في مواقف وحالات لا يصلح فيها استخدام الفعل العملي او التقني . فالفعل الرمزي يستهدف السيطرة على الاتجاهات العقلية والاخلاقية من خلال اقامة طقوس وشعائر معينة .

وعلى سبيل المثال يتمثل الفعل الرمزي الذي يستخدمه افراد مجتمع الدنكا بغرض تطهير من انتهك الزنا بالمحارم في ان يؤخذ مقترف هذا الاثم برفقة بعض الاصدقاء الى بركة ماء حيث يقوم الامل (بتوجيه من زعيم رمح الصيد) بتغطيسه في الماء ثم يؤخذ كبش (خروف) ويغسل ايضا في الماء . وهذا الفعل الرمزي تنقل الخطيئة الى الكبش الذي يؤخذ بعد ذلك ويشطر حيا الى نصفين على ان يكون الشطر طوليا ، ثم يوضع عضو التناسل ويشطر ايضا طوليا الى نصفين بعد فصلة عن الاجزاء الاخرى من الكبش . ثم بعد ذلك توزع الاجزاء على الحاضرين وتؤكل . (٤)

ثانيا : اصحاب الاتجاه الثاني في استخدام الرمز يعتمدون على التعريفات اللغوية المستمدة من المعاجم . وعادة ما يلجأ العلماء الى ذلك اما لعدم وجود تعريف جامع مانع مقبول او لاجل تدعيم وجهة نظر معينة تتفق وذلك التعريف اللغوي ، ولقد استخدم فيكتور تيرنر Victor Turner الذي يعد من احدث رواد المدخل الرمزي والذي سنعرض له بالتفصيل فيما بعد - التعريف اللغوي

للمرزمقبتساياءمن قاموس اكستورد الموجز . وطبقا لهذا التعريف فان الرمز هو «شيء متفق عليه بالاجماع العام على انه يمثل او يستدعي شيء آخر بصورة طبيعية عن طريق امتلاك صفات مماثلة او عن طريق الارتباط في الواقع او الفكر» (٥).

ثالثا : يميل اصحاب الاتجاه الثالث الى استخدام مفهوم «الرمز» طبقا لتعريفات وضعت بواسطتهم او بواسطة مفكرين وعلماء آخرين . والغالبية العظمى من علماء الانثروبولوجيا يتبعون هذا الاتجاه . ومن اهم التعريفات المستخدمة تلك التعريفات التي ترجع في اساسها الى اعمال الفلاسفة وعلماء اللغة امثال تشارلز بيرس Charles Peirce ودي سوسير De Saussure

والرمز عند بيرس Peirce يندرج تحت مفهوم الاشارة Sign التي يقسمها الى ثلاثة أنواع هي الصورة Icon والدليل Index والرمز Symbol . والصورة icon عبارة عن صورة شيء او موضوع تقوم على اساس وجود تشابه بينها وبين الموضوع المشار اليه . ومن الامثلة على هذا النوع من الاشارة الصور الفوتوغرافية ، والتماثيل والخرائط والرسوم البيانية . والنوع الثاني من الاشارة هو الدليل index ومن اهم خصائصه هو انه يشير الى الموضوع المشار اليه بسبب تأثيره بذلك الموضوع . فالعلاقة بين الدليل والموضوع المشار اليه تقوم على الاتصال وليس على التشابه . فالدليل جزء من الموضوع المشار اليه ويتأثر به وذلك مثل اعراض المرض (التي تشير الى وجود مرض معين) والسحب الداكنة (التي تشير الى وقوع او اقتراب هطول المطر) ، والطرق على الباب (الذي يشير الى هناك شخصا يطرق الباب) . ويمثل الرمز Symbol النوع الثالث من الاشارات . ويشير الرمز الى الموضوع المشار اليه بفضل قانون أو عادة أو اتفاق أو ارتباط في الافكار من حيث انه يعني ذلك الموضوع . وفي هذا المعنى تعتبر الكلمات والجمل او العبارات والكتب وسائر الاشارات المتفق عليها رموزا ويلعب المفسر او الشخص الذي يقوم بتفسير الرمز دورا اساسيا في اعطاء الرمز خاصيته الرمزية (٦) .

ولقد طبق كثير من علماء الانثروبولوجيا تعريف او تصنيف بيرس Peirce للرموز في دراساتهم . وهذا ما فعله ، على سبيل المثال ، روي رابابورت Roy Rappaport

دراسته عن الشعائر في سيمباجا Tsembaga (أحدى الجماعات التي تتحدث لغة مارينغ Maring بغينيا الجديدة . (٧)

الرمز عند دي سوسير De Saussure هو نوع من الاشارة Sign يطلق عليه اسم المشير أو الدالة Signifier . والاشارة تعني ارتباط كلي بين تصور ما Concept وصورة صوتية sound image محددة . وعلى سبيل المثال كلمة «شجرة» هي عبارة عن صوت مرتبط به تصور معين والعلاقة بينهما اي بين الصورة الصوتية والتصور هي علاقة تعسفية . ونفس الخاصية تنطبق على الرمز Symbol الذي هو اشارة أو دالة Signifier للمعنى أو التصور المرموز اليه Signified ، فالرمز هو حامل التصور أو المعنى . وبالرغم من اشتراك الرمز مع الاشارة في صفة التعسف القائمة بينه وبين التصور المرموز اليه ، الا أن دي سوسير يذهب لى أن الرمز ليس تعسفيا بصورة كاملة أو مطلقة كما أنه ليس فارغا من المعنى حيث توجد رابطة طبيعية بين الرمز والرموز اليه . وعلى سبيل المثال الميزان هو رمز العدالة ولا يمكن استبداله برمز آخر مثل المركبة أو العربة . (٨)

استخدم كليفورد جيرتز Clifird Geertz - الذي سوف نعرض له بالتفصيل فيما بعد - مفهوم الرمز عند دي سوسير . والرمز عند جيرتز هو أي شيء يدل على شيء آخر لشخص ما ، ويمكن لأي موضوع أو فعل أو حدث أو علاقة أن يصلح كحامل لتصور ما ، فالتصور هو معنى الرمز . فالرمز هو حامل للتصور أو المعنى سواء أكان ذلك الحامل موضوعا ماديا أو فعلا أو حادثة أو صفة أو علاقة .

ويعتبر ادوارد سابير Edward Sapir من علماء الانثروبولوجيا الذين اهتموا بتقديم تعريفات للرموز من خلال دراساتهم في علم اللغة Linguistics ويقصد سابير بالرمز موضوع أو علامة أو اشارة المهدف منها استدعاء وتوجيه الاهتمام الخاص نحو شخص أو موضوع أو فكرة أو نشاط مرتبط بصورة مبهمه أو غير مرتبط على الإطلاق على اساس طبيعي بذلك الرمز . ويذهب لى أن كثيرا من الأشياء والموضوعات التي لا تعتبر هامة في حد ذاتها مثل الاعلام واشارات المرور تكتسب الصفة الرمزية على اساس انها تشير لى افكار وافعال ذات أهمية كبيرة في المجتمع . (٩)

ويقدم ديفيد شنايدر David Schneider أحد رواد الانثروبولوجيا الرمزية - تعريفا للرمز يقرب من تعريف دي سوسير De Saussure وسابير Sapir حيث يقول ان الرمز هو شيء يمثل أو يصور شيء آخر على اساس من العلاقة التعسفية لا الضرورية . فالرمز بعبارة اخرى هو «شيء يمثل أو يحل محل شيء آخر لا تربطه به علاقة جوهرية أو ضرورية بل ان العلاقة بين الرمز والمرموز اليه علاقة تعسفية» (١٠) .

رابعا : يهتم اصحاب هذا الاتجاه الاخير بدراسة الرموز دون تقديم تعريفات مسبقة بل يركزون على التعريفات والاستخدامات المحلية التي يقدمها افراد المجتمع المدروس . وهذا الاتجاه نجده متمثلا في دراسة ايفانز بريتشارد Evans pritchard hardلديانة النوير Nuer وبعض علماء الانثروبولوجيا الآخرين الذين يهتمون بتعريفات المواطنين للرموز بالرغم من ان لديهم تعريفاتهم الخاصة بهم . ويوضح ايفانز بريتشارد كيف ان الرمز لدى افراد مجتمع النوير لا يشير الى شيء مادي يرمز الى فكرة أو تصور ما بل يعني ان فكرة ترمز الى فكرة اخرى . وبالإضافة الى ذلك لا يقتصر معنى الرمز ومفهومه في ذلك المجتمع على وجود تصورين أو فكرتين بمعنى ان فكرة تحمل محل (أو تشير الى) فكرة اخرى ، بل يتطلب الرمز ثلاثة تصورات أو افكار . ويفسر ايفانز بريتشارد ذلك بقوله انه في مجتمع النوير هناك اعتقاد لدى الافراد ان «التوأمين هما طائران» والعلاقة بين التوأم والطائر هنا ليست علاقة ثنائية بين شئين أو تصورين بل هي علاقة ثلاثية بمعنى ان الاعتقاد ان «التوأم طائر» لا يفهم الا بوجود تصور ثالث مستتر في نسق تفكير افراد مجتمع النوير . وهذا التصور الثالث هو «الله» . فافراد مجتمع النوير يعتقدون ان التوأم يشبه الطائر من حيث هو مخلوق علوي يعيش في السماء كما انه طبقا لهذا المعنى هو احد ابناء الله . ويضرب ايفانز بريتشارد Evans - Pritchard مثلا آخر من مجتمع النوير ايضا . فعندما يقول افراد ذلك المجتمع ان «الخيارة ثور» فان ذلك القول لا يمكن فهمه بوضوح ، ولكن العلاقة بين (الخيارة) كرمز وبين الثور تفهم في مضمون الشعيرة أو القربان حيث يظهر التصور الثالث وهو «الله» ، فالخيارة في القربان أو الاضحية يقبلها الله لتحل محل الثور . (١١)

ويجب ان نؤكد هنا ان كثير من علماء الانثروبولوجيا والاجتماع لا يتقيدون باتجاه واحد محدد في استخدام وتعريف الرموز، حيث توجد الشواهد على وجود دراسات استخدم فيها بعض علماء الانثروبولوجيا اكثر من تعريف واحد وعلى سبيل المثال يستخدم فيكتور تيرنر Victor Turner تعريف المعجم اللغوي للرمز

- كما سبقت الاشارة الى ذلك - بالاضافة الى اهتمامه بتعريفات اخرى قدمها علماء اخرون مثل ذلك التعريف الذي اقتبسه من كارل يونج Carl Young الذي يميز فيه بين الاشارة والرمز، وطبقا لهذا التمييز فان الاشارة هي تعبير مشابها، ومختصر لشيء معروف. لكن الرمز فهو دائما افضل تعبير ممكن عن حقيقة مجهولة او غير معروفة نسبيا، لكن وجود هذه الحقيقة مدرك او مسلم به.

الرموز : خصائصها ووظائفها

تلعب الرموز دورا هاما في فهم المجتمعات البشرية اذ أن المجتمع والثقافة ينظر اليهما على انهما انساق اجتماعية وثقافية او رمزية. فالثقافة تعرف على أنها نسق معنوي أو رمزي أو على حد تعبير جيرتز Geertz هي «نمط من المعاني المتضمنة في رموز، والمنقولة تاريخيا، وهي نسق من التصورات المتوارثة المعبر عنها في اشكال رمزية عن طريقها يتصل الناس بعضهم ببعض ويواصلون وينمون معرفتهم واتجاهاتهم نحو الحياة» (١٢) وإذا كانت الثقافة تتألف من انماط ثقافية مثل الدين والايديولوجيا والحس العام والفن ونحو ذلك فإن هذه الانماط هي الاخرى أنساق من الرموز تتحد وتتكامل كل منها مع الاخرى.

وسوف نجمل فيما يلي أهم الخصائص والوظائف المميزة والتي جذبت علماء الانثروبولوجيا والاجتماع لدراساتها من ناحية، والاعتماد عليها في دراسة المجتمع والثقافة من ناحية اخرى.

أولا : تتصف الرموز بأنها جمعية. فالرموز على حد تعبير دوركيم Durkheim هي ظواهر جمعية بمعنى انها سابقة على وجود الافراد، وأنها في متناول الجميع

بالإضافة إلى أنها تكون متضمنة في سلوك هؤلاء الأفراد وفعالهم . وبأختصار شديد التصورات الجمعية **Collective Representations** عند دوركيم تعني الرموز . وبالرغم من أن الرموز بهذا المعنى ليست من خلق شخص أو فرد بعينه إلا أنها تتصف بالخصوصية بمعنى أن شخصا واحدا قد يعتنقها ويؤمن بأهميتها في حياته الخاصة بحيث يصبح الرموز الجمعي العام رمزيا شخصيا خاصا بفرد معين . ولكن هذه الخصوصية لا تتعارض مع الصفة الأساسية للرموز وهي كونها عامة وجمعية ومتفق عليها أو يشترك فيها أفراد مجتمع معين . وبأختصار تتأسس الرموز تاريخيا وتستخدم بصورة فردية أو خاصة وتبقى وتستمر اجتماعيا . (١٣)

وأهمية الرموز الجمعية العامة تظهر في حقيقة أن الأفراد يشتركون فيها ويستخدمونها في حياتهم اليومية . فبدون الرموز المشتركة - الجمعية والعامة - لا يمكن أن توجد مفاهيم أو معان وبالتالي لا يمكن أن توجد الجماعة أساسا .

ثانيا : الرموز شكل من اشكال التعبير . تبدو خاصية الرموز من حيث هي شكل متميز من اشكال التعبير في الرموز الدينية والسياسية والملابس القومية والأعلام والنصوص المكتوبة والرسوم والنقوش ، التي تستثير الانفعالات القوية حول التوحد مع المجتمع أو الجماعة . فالرموز تدفع الناس للتفكير والتعبير عن فكرهم ذلك لأنها دائما تحمل معان كثيرة ، وتتميز بالمرونة وسهولة التشكل والحضور في أكثر من شكل تعبيرى واحد . وتظهر هذه الخاصية بأجلى صورها في الرموز التي تحملها عناصر التراث الشفاهي أو الشعبي من أساطير وحكايات وأغان وأمثال شعبية^(١٤) وكذلك في لغة الجسد أو البدن والفنون الشعبية وسائر اشكال اللغة والشعائر والموسيقى .

ثالثا : الرموز وسائل هامة في عملية الاتصال والتفاعل الاجتماعي . من حيث هي شكل من اشكال التعبير ومن حيث هي قوالب حاملة للمعاني والمفاهيم تقوم الرموز بمساعدة الأفراد على تحقيق الاتصال بعضهم ببعض . وأهمية الرموز في عملية الاتصال والتفاعل الاجتماعي تنضح في حقيقة أنها تحمل محل الأشياء

الرموز اليها ، فالافراد يفكرون ويعبرون عن تفكيرهم بكلمات التي هي رموز وتصورات تسهل عملية الاتصال والتفاعل الاجتماعي فيما بينهم وعلى سبيل المثال يمكن لشخصين مختلفين تماما في حواسهم العضوية واهتماماتهم ومشاعرهم ان يفهم كل منها الآخر اذا كانت تصوراتهم عن موضوع أو شيء أو شخص متطابقة أو متشابهة إذا كانت هذه التصورات المشتركة معبر عنها في رموز متفق عليها (١٥). فالرموز ذاتها تكون موضوع التفكير ذلك لانها تحل محل أو تمثل الاشياء أو التصورات أو الافكار الرموز اليها .

وبالاضافة الى ذلك تستخدم الرموز أو تكون متضمنة في الافعال الرمزية وانماط السلوك الرمزي السائدة في مجتمع معين . ان اداء شعيرة معينة أو فعل رمزي يسمح بتوصيل الافكار وإعادة صياغتها بالاستعانة بحد أدنى من الكلمات أو بدون استخدام الكلمات على الاطلاق .

رابعا: الرموز وسائل لتحصيل وتخزين المعرفة . ان الادراك وانواع المعرفة المختلفة العلمية وغير العلمية ، كما يذهب بارسونز T. Parsons . تنأس على الرموز وهناك اختلاف بسيط بين استخدام العلم للرموز والاستخدامات الأخرى لها . ففي العلم هناك علاقة بسيطة بين الرموز الرموز اليه ، حيث يشير الرمز مباشرة الى الموضوع الطبيعي المادي . بينما في الدين على سبيل المثال يتصف الرمز بقدرته على الإشارة الرمزية المزدوجة أو المتعددة بمعنى أنه يشير الى أكثر من معنى في وقت واحد ومن حيث هي حاملات للتصورات بمعنى أنه يشير الى أكثر من معنى في وقت واحد ومن حيث هي حاملات للتصورات والافكار تتسم الرموز بقدرتها على توضيح المعاني المجردة بعد لن تجعلها مشخصة . وهذه الخاصية جعلت فيكتور تيرنر V. Turner يذهب الى أن الرموز عوامل ووسائل هامة في عملية الاتصال وتحصيل المعرفة في المجتمعات غير المتأدبة ويقول تيرنر ايضا ان الرموز تمثل مخزوننا للمعرفة لكل من الفاعل أو المبحوث والباحث أو الانثروبولوجي نفسه . ان عملية التصور الرمزي -symbolic representa-

tion هي عبارة عن تجريد صفة عامة دون الدخول في تفاصيل دقيقة وكثيرة، وهذا يعني ان المعلومات او المعاني المتعلقة بموضوع أو موضوعات معينة يمكن تمثيلها وتخزينها في رمز واحد سواء أكان هذا الرمز كلمة أو شيء أو فعل وبالإضافة الى ذلك يشير الرمز الى تصور معقد مرتبط بقيمة معينة ويستثير لدى مدركة تركيباً معقداً من التصورات والأفكار والانفعالات التي تتحول بعضها لتصبح رموزاً. (١٦)

خامساً : الرموز وسائل فعالة في الضبط الاجتماعي ، ان ما يشير اليه الرمز يكون له قيمة في حد ذاته ، وهذه القيمة تجعل من الرمز والرموز اليه - مثل الطوطم أو العلم والوطن - محل تقدير واحترام ، وتجعل أعضاء المجتمع يسلكون بصورة لا تخل من توازن ذلك المجتمع . وبعبارة أخرى تلعب الرموز دوراً هاماً في الضبط الاجتماعي بمعناه الواسع بما يتضمنه من جوانب رسمية شرعية وجوانب غير رسمية ترتبط بالعرف والتقاليد والرأي العام . وفي هذا المضمون تستخدم الرموز كميكانيزمات في الضبط الاجتماعي في اكثر من مجال . فمن ناحية تستخدم ، اي الرموز - كمرجع ودليل أو سند قبل ان يصبح السلوك مشكلة ، ويكون اللجوء الى الرموز في هذه الحالة ضرورياً على أساس أنها تمثل قيماً معينة على الافراد الالتزام بها وعدم انتهاكها . اي ان وظيفة الرموز هنا هي انها تمنع المشكلة من الوقوع . والرموز بهذا المعنى تختلف عن استخدام القوة الفيزيائية كأداة لغرض النظام او الضبط الاجتماعي . ويعتبر الاسلاف والاجداد من حيث هم رموز لانماط سلوكية معينة ، وكذلك الحكم والمأثورات المستمدة من التراث مراجع رمزية يرجع اليها الافراد للتأكد من تطابق سلوكهم مع قوانين ومعايير المجتمع ، ومن ناحية أخرى تستخدم الرموز كوسيلة للضبط عندما تكون تحت السيطرة المباشرة لهؤلاء الذين يرغبون في التأثير على سلوك الآخرين وضبطه . وكما يذهب رايت ميلز right Mills يحاول الذين في السلطة تبرير سيطرتهم على النظم بربط سلطتهم برموز اخلاقية تكون محل الاعتقاد من الجميع . مثل الشعارات المقدسة والقواعد القانونية المستمدة شرعياً من الدين . (١٧)

تصنيف الرموز

كان من نتيجة اهتمام علماء الانثروبولوجيا بالرموز كمدخل لدراسة المجتمع والثقافة أن ظهرت المناهج والنظريات المختلفة التي تركز على جوانب معينة من الرموز من حيث صلاحيتها في الدراسة وبالتالي ظهرت تصنيفات متعددة للرموز استهدفت تأسيس اطار تصنيفي علمي لأهم الرموز التي تساعد على تحقيق فهم اوضح وادق للمجتمع أو الثقافة المدروسة . ومن أكثر التصنيفات ذيوعا تلك التي قدسها ادوارد سابير Edward Sapir وفيكتور ترنر Victor Turner وشاري اورتنر Sherry Ortner يضع سابير Sapir تمييزا بين صنفين من الرموز الصنف الاول يطلق عليه الرموز المرجعية Referential Symbols وهي تشير الى تلك الاشكال التي تشمل اللغة الشفاهية (الكلام) والكتابة ، وشفرة التلغراف ، والاعلام القومية وسائر التنظيمات الاخرى من الرموز المتفق عليها والتي تعتبر وسائل اقتصادية صالحة لأغراض مرجعية والنوع الثاني من الرموز الذي يتميز ايضا بالاقتصاد يطلق عليه سابير الرمزية المكثفة Condensation symbolism المشبعة بالانفعالات . وهذا النوع من الرموز يوصف بأنه شكل مكثف جدا من السلوك الاستبدالي للتعبير المباشر الذي يسمح باطلاق التوتر الانفعالي في صورة شعورية او لا شعورية ومثال على هذا النوع من الرموز المكثفة او التي تتصف بالتكثيف Condensation شعيرة التطهر او الاغتسال التي يقوم بها شخص عصابي مريض بالاستحواذ طبقا لتفسير التحليل النفسي . ويذهب سابير الى أنه في السلوك الفعلي الواقعي يمتزج ويتداخل هذين النوعين من الرموز فيما بينهما . وعلى سبيل المثال يمكن لانواع معينة من الكتابة والشعارات اللفظية - التي هي رموز مرجعية - أن تأخذ بسهولة صفة أو خاصية الشعائر الانفعالية (او الرموز المكثفة) وتصبح ذات أهمية بالنسبة للفرد والمجتمع من حيث هي اشكال استبدالية للتعبير الانفعالي . (١٨)

وعلى ما يقول سابير Sapir تكون الرموز المرجعية متأخرة في تطورها عن الرموز المكثفة . فمعظم الرموز المرجعية يمكن ردها الى رموز ظهرت بشكل لا شعوري مشبعة

بخاصية انفعالية والتي اخذت بالتدرج شكل الرموز المرجعية عندما اختفت من السلوك الانفعالات المرتبطة بها ، ويضرب ساير مثالا على ذلك قائلا ان هز قبضة اليد في مواجهة عدو متخيل (التي هي رمز مكثف انفعالي) تصبح رمزا مرجعيا للغضب عندما لا يقصد بذلك الفعل اي عدو سواء أكان حقيقيا أم متخيلا .

بالرغم من بساطة التصنيف الذي قدمه ساير إلا أنه اثبت قيمته وفائدة في عملية التمييز بين موضوعات العالم الخارجي (او الرموز المرجعية) وبين الحالات النفسية المتعلقة بالعالم الداخلي للفرد أو الذات (الرموز المكثفة المشبعة بالانفعالات) . لكن ما يؤخذ على هذا التصنيف ذلك الاعتماد على التحليل النفسي في دراسة الرموز، وخاصة الرموز المكثفة الانفعالية، بشكل يؤثر على طبيعة التحليل الاجتماعي والثقافي، لكن هذا النقد، لا يقلل من شأن اهمية بعض التصورات التي قدمها ساير Sapir وعلى وجه التحديد خاصية التكثيف Condensation التي اخذها وطورها تيرنر Turner في دراساته الرمزية .

يميز تيرنر Turner بين نوعين من الرموز، أولا الرموز المهيمنة Dominant symbols وهي تعتبر اهدافا في حد ذاتها سواء أكانت هذه الرموز متضمنة في الشعارات او مستخدمة في التفاعل الاجتماعي . ثانيا، الرموز الوسييلة Instrumental symbols وهي رموز تستخدم كوسائل لتحقيق الأغراض أو الأهداف الاساسية في شعيرة معينة أو في التفاعل الاجتماعي .

تسم الرموز المهيمنة بالخصائص التالية :

١- التكثيف Condensation بمعنى أن عدة أفكار وتصورات وانفعالات وافعال تتبلور وتمثل في رمز واحد أو صياغة رمزية واحدة، وفي هذا المعنى يجمع تيرنر Turner بين مفهوم الرموز المرجعية ومفهوم الرموز المكثفة التي أشار إليها ساير Sapir فالرموز المهيمنة عند تيرنر هي رموز مرجعية وتكثيفية او مكثفة في نفس الوقت . واذا كان ساير - كما يقول تيرنر - ركز على الجانب الانفعالي من الرموز المكثفة، فان الرموز المهيمنة تنصف باتحاد الجانب الفكري او المعرفي والجانب الوجداني الانفعالي في وحدة واحدة .

٢- الوحدة Unirication او وحدة الرموز والمعاني المختلفة في صياغة رمزية واحدة .
ولتوضيح هذه الخاصية يضرب تيرنر Turner مثالا من مجتمع ديمبو N dembu (شمال غرب زامبيا Zambia أو روديسيا الشحانية أثناء دراسة تيرنر الميدانية للقبيلة او المجتمع). ففي هذا المجتمع توجد شجر لبن (Mudyi Tree) milk tree تستخدم كرمز أساسي تستخدم كرمز أساسي أو مهيمن يحتوي في مضمونه عدة معان مختلفة . فهذه الشجرة تعني الامومة ، ومبدأ الانتساب إلى الأم ، كما أنها تعني أيضا صدر المرأة (وذلك الوجود المادة البيضاء التي تشبه اللبن) ، ووحدة واستمرارية مجتمع ديمبو ككل . لكن كل هذه المعاني يمكن توحيدها وربطها فيما بينها داخل إطار معنى واحد وهو التغذية nourishment والاعتماد dependence .

٣- قطبية المعنى Polarization of meaning وهذه الخاصية تعني أن الرموز المهمة تحتوي على أبعاد أو أقطاب متقابلة ويميز تيرنر Turner بين قطبين . أولا القطب الحسي Sensory او الفسيولوجي الذي يرتبط بالشكل الخارجي للرمز ويرتبط أيضا بوجودان ومشاعر ورغبات الناس . ثانيا ، القطب الايديولوجي Ideological او المعرفي والمعياري . ويرتبط هذا القطب بالافكار والمعايير والقيم التي يتوجه وتحكم اعضاء المجتمع في تفاعلهم وسلوكهم . وبالإشارة إلى المثال السابق المتعلق بشجرة اللبن التي تستخدم في شعيرة نضج الفتاة في مجتمع ديمبو، يذهب تيرنر إلى أن الجانب او القطب الحسي (الفسيولوجي الخارجي) يتمثل في علاقة التشابه الموجودة بين لبن صدر المرأة والمادة اللزجة البيضاء التي تفرزها شجرة اللبن . وعلى مستوى القطب الايديولوجي أو الفكري فإن شجرة اللبن ترمز إلى معاني الانوثة والامومة ووحدة واستمرارية الجماعات المؤلفة لمجتمع ديمبو.

بالنسبة للنوع الثاني من الرموز وهو الرموز الوسيلية instrumental symbols يقول تيرنر Turner انها لا تكتسب أهميتها من حيث هي رموز في حد ذاتها بل من حيث هي وسائل لاغراض واهداف محددة ، ففي مجتمع ديمبو N dembu هناك

شعيرة تستهدف تخصيص النساء وفي هذه الشعيرة تستخدم أجزاء من اشجار محملة بالثمار كوسيلة لتخصيب النساء . ويعتقد اهالي مجتمع ديمبو أن الثمار هنا تمثل (أو ترمز لى) لى الاطفال . كما ان هذه الثمار لها تأثير ايجابي في عملية التخصيب كما يعتقد افراد ذلك المجتمع . وعلى هذا الاساس ينظر تيرنر Turner لهذه الثمار على أنها رموز وسيلية تستخدم لتحقيق هدف أساسى للشعيرة وهو تخصيب النساء . (١٩)

هناك تصنيف آخر للرموز وضعه تيرنر . وهذا التصنيف يتعلق بالأسسس التي تقوم عليها معاني الرموز . ويشير تيرنر لى ثلاثة أسس ترتبط بها ثلاثة انواع من معاني الرموز .

١ - الأساس الاسمى Nominal ويتعلق باسم الرمز .

٢ - الأساس المادى او الجوهرى substantial ويشير لى الخصائص الفيزيقية والكميائية للرمز الذي تخضع للادراك الحسى والتي تدرك ثقافيا .

٣ - الأساس الفنى الصناعى Artifactual ويرتبط بالتغير التقنى Technical لموضوع يستخدم فى الشعيرة بواسطة نشاط بشرى هادف .

ولتوضيح هذه الاسس الثلاثة نشير لى المثال الذي استخدمه تيرنر . ففي نياقوسا Nyakyusa بتزانيا Tanzania يوجد دواء يسمى اندومىلا Undumila يستخدم فى شعائر بلوغ ونضج الفتاة والأساس الاسمى لهذا الدواء مشتق من كلمة يوكولومىلا Ukulumila التي تعنى «يعض أو مؤلماً» . أما الأساس المادى الجوهرى فيتمثل فى الخاصية الطبيعية للجذر النباتى المستخدم فى الدواء والتي تجذبه الفتاة بأسنانها بعد وضعه فى كوب . بينما يتمثل الأساس الفنى الصناعى فى المواد الرمزية المتعددة المؤلفة لذلك الدواء الذي يعتبر فى حد ذاته رمزاً أساسياً . وطبقاً للتفسيرات المحلية التي يقدمها المواطنون - كما يقول تيرنر Turner - فإن هذا الدواء هو رمز وقائى ضد آلام الدورة الشهرية والجماع الجنسى بين الفتاة أو المرأة وزوجها وهذه الآلام يرمز اليها بتلك الآلام التي تختبرها الفتاة عندما تأكل جذور النبات والملح المضاف اليها . بالإضافة لى ذلك فإن عملية تناول الجذور النباتية لأذعة المذاق هي تمثيل رمزي لعملية الجماع ذاتها . (٢٠)

إن محاولة تيرنر لتصنيف الرموز وربطها بالمجتمع والثقافة هي محاولة مثمرة يمكن

الاستفادة منها وتطبيقها في مجالات الدراسات الرمزية المتعددة . لكن تيرنر لم يصب عندما أراد أن يضيف على الرموز المهيمنة خصائص وصفات متعددة لا تعدو في الواقع إلا أن تكون مجرد تكرار أو صياغة مختلفة لخاصية أساسية واحدة . وهذا المشكلة في حقيقة الأمر متعلقة بمشكلة اختيار المصطلحات والتصورات المناسبة . فبالرغم من أن تيرنر حاول أن يؤسس مصطلحات دقيقة لتحديد أهم الخصائص الرمزية إلا أن كثيرا من هذه المصطلحات أو الصفات تتداخل فيما بينها ويختلط بعضها ببعض بصورة تجعل من متابعة ما يعنيه تيرنر بها أمرا صعبا . فعلى سبيل المثال توصف الرموز المهيمنة على أنها تحتوي على معان كثيرة في وقت واحد ، وأنها تختص بصفة التكثيف التي تعني أن مجموعة مختلفة من الأفكار والأشياء والأفعال تكون متمثلة في رمز واحد ، ثم أنها - أي الرموز المهيمنة - تمتاز بخاصية توحيد المعاني المختلفة في صياغة رمزية واحدة . وبالإضافة إلى ذلك توصف الرموز المهيمنة على أنها دائما متعددة المعاني *Polesemous*

and multivocal ولا يخفى على القارئ التداخل الملحوظ في معاني تلك المصطلحات أو التصورات التي هي في الواقع عبارات مختلفة لخاصية التكثيف . لكن هذا النقد لا يقلل من قيمة وأهمية التصنيف الرئيسي الذي وضعه تيرنر للرموز المهيمنة والرموز الوسيطة . وسوف نتعرض لذلك الجانب بالتفصيل فيما بعد ، وبصفة خاصة عند مناقشة المنهج والنظرية .

نأتي الآن إلى التصنيف الذي وضعته شاري أورتنر *Sherry Ortner* تميز أورتنر بين نوعين من الرموز هما الرموز التلخيصية *Summarizing symbols* والرموز التفسيرية (التفصيلية) *Elaborating symbols* وتصف هذين النوعين من الرموز بأنها رموز أساسية محورية *Key symbols* .

النوع الأول من الرموز - الرموز التلخيصية - يلخص ويمثل بصورة يغلب عليها الطابع الانفعالي المعني الكامل لنسق رمزي أو ثقافي . وتتميز الرموز التلخيصية بخواص التكثيف والاختصار والتركيز . وهي تشمل الرموز المقدسة وكل العناصر التي تكون موضع التقدير والاحترام والاعتزاز والمشبعة بالانفعالات مثل العلم والصليب ، على سبيل المثال . فهذه الرموز ترتبط ارتباطا قويا باتجاهات الناس وتفرض عليهم

التزامات معينة كما انها تشير الى اشياء ومعان مختلفة في وقت واحد . وهذه الخاصية تكون مماثلة او مطابقة لخاصية التكثيف عند كل من ادوارد سابير E. Sapir وفكتور Tيرنر V. Turner

النوع الثاني من الرموز يشمل الرموز التفسيرية (التفصيلية)-Elaborating sym-bols وهذه الرموز، على عكس الرموز التلخيصية، تقدم الأطر لتمييز المشاعر والأفكار المركبة غير المتميزة ، بحيث تجعلها مفهومة وسهلة التناول ، وبالإضافة الى ذلك فإن الرموز التفسيرية التفصيلية تترجم الافكار الى افعال ذلك لأنها تتمتع بالقدرة على تنظيم الخبرة أو التجربة بفضل خاصيتها التحليلية ، وهي من النادر أن تكون رموزاً مقدسة أو موضع انفعالات قوية لكنها تكتسب مكانتها بفضل وجودها المنتظم والمتكرر في السلوك الرمزي والانساق الثقافية . (٢١)

وطبقاً لتصنيف اورتر تنقسم الرموز التفسيرية التفصيلية الى صنفين :

١- المجاز الجوهرى Root metaphor

٢- السيناريو الأساس Key Scenario

المجاز الجوهرى هو رمز اساسى يتميز بقوة تصورية هي منبع ومصدر كل التوجهات المعرفية والوجدانية . وهو ايضا رمز يعمل كى يميز الخبرة ويضعها في مقولات ثقافية محددة مما يساعد التفكير على تتبع العلاقة بين هذه المقولات ، فمن وظيفة المجاز الجوهرى هي انه يكشف عن وحدة التوجه الثقافى الكامن تحت الجوانب المتعددة من الخبرة ، وتذهب اورتر الى ان «الماشية» في مجتمع الدنكا التى درسها لينهارت Linhardt والتي عرضنا لها فيما سبق - يمكن النظر اليها على أنها مجاز جوهرى ومنبع لكثير من الصور التشبيهية والذهنية ذات التأثير القوي على تفكير ووجدان الافراد . ويظهر ذلك جلياً في تصور افراد مجتمع الدنكا عن بناء مجتمعهم في ضوء المجاز او تشبيهه بالتكوين الفيزيقي للثور.

وإذا كان المجاز الجوهرى يقدم المقولات لتنظيم الخبرة التصورية ، فان النوع الثانى من الرموز التفسيرية التفصيلية وهو السيناريو الأساسى يقدم الاستراتيجيات لتنظيم خبرة الفعل action experience كما أنه يقدم ميكانيزمات الفعل الاجتماعى ،

ومعنى أن رموز السيناريو الاساسي تمتلك قوة تنظيم الفعل هو أنها تقدم الاساليب الهامة في توجيه أفعال وخبرات الأفراد في حياتهم اليومية العادية . فالسيناريو الأساسي يدور حول الوسيلة في علاقتها بالفعل في ثقافة معينة . ويشمل السيناريو الاساسي الشعائر والافعال والممارسات وانماط السلوك السائدة في ثقافة معينة ، ففي المجتمع الأمريكي - كما تذهب اورتنر - تمثل قيمة «العمل الجاد» سيناريو اساسي في حياة افراد ذلك المجتمع لتحقيق الثراء والقوة . وهذا المعنى المتعلق بالسيناريو الأساسي كرمز يشير الى الفعل والغاية والوسيلة يقترب الى حد كبير من معنى الرموز الوسيطة التي أشار إليها تيرنر Turner والتي ترتبط بالفعل والعملية الاجتماعية لتحقيق هدف معين .

إن الرمز الأساسي المحوري سواء أكان رمزا تلخيصيا أم تفسيريا تفصيليا له علاقة بالتنظيم الداخلي للنسق المعنى الثقافي طالما أن ذلك النسق يقوم بوظيفة للأفراد الفاعلين وهي توجيه حياتهم الاجتماعية . وبالرغم من أن اورتنر Ortner تضع كل من الرموز التلخيصية والتفسيرية التفصيلية تحت صنف واحد وهو الرموز الأساسية-Key sym bols إلا أنها تقارن بينهما على أساس اختلاف صفة الأساسية Keyness في كل منهما . وسوف نشير الى ذلك التمييز باختصار شديد في النقاط التالية :

١- المضمون في مقابل الشكل . إن صفة «الاساسية» المرتبطة بالرمز التلخيصي تنبع من المعاني الجوهرية المتعلقة بمضمون ذلك الرمز وأولوياتها المنطقية في علاقتها بمعان أخرى في النسق . أما صفة «الأساسية» المرتبطة بالرمز التفسيري التفصيلي فتنبع من الخصائص الصورية الشكلية وتأثيرها المسلّم به ثقافيا على صياغة أنماط من الظواهر الثقافية التنظيمية القابلة للتطبيق على نطاق واسع .

٢- الكيف في مقابل الكم . إن «أساسية» الرمز التلخيصي ترتبط بجوهرية وأهمية وإطلاقية المعاني التي يصيغها في علاقتها بمعان أخرى في النسق ، بينما «أساسية» الرمز التفسيري التفصيلي تنبع من اتساع مجاله الى الدرجة التي يقيم أو يؤسس فيها وبصورة متسقة علاقات بين عناصر ثقافية متنوعة ومختلفة .

٣- الرأسي في مقابل الأفقي . إن صفة «الأساسية» المرتبطة بالرمز التلخيصي تعتمد على قدرته على ربط المعاني ذات المستوى الأدنى بإفتراضات ومعان ذات مستوى أعلى

بالإضافة الى انه يحول المعاني السطحية إلى معان عميقة . أما بالنسبة لصفة «الأساسية» المرتبطة بالرمز التفسيري التفصيلي فتنبع من قدرته على الربط الداخلي للعناصر المختلفة على نفس المستوى وذلك بفضل قدرته على ان يظهر التشابهات او المائلات الصورة بينهما ولقد طبقت شاري اورتنر Ortner هذا التصنيف للرموز في عدة دراسات قامت بها على مجتمع شربا Sherpa (بجبال الهيمالايا) ، لكن يجب ان نذكر هنا ان التصنيف الذي وضعته اورتنر هو تصنيف أولي أو مبدئي يمثل مرحلة أولى نحو وضع تصنيف أكثر اتساقا وتفصيلا .

ولعل إسهام اورتنر في الدراسة الرمزية يتمثل في انها حاولت الاجابة على سؤال يتعلق بكيفية ادراك ان موضوع أو شئ ما يمثل رموزا في مجتمع او ثقافة معينة ، وتذهب الى ان هناك ادلة وشواهد تشير الى وجود رمز معين في المجتمع . ومن هذه الأدلة ما يلي :

- ١- أن يكون موضوع أو رمز معين (x) على سبيل المثال له أهمية كبيرة في آراء وأحاديث أفراد المجتمع .
- ٢- أن يكون لدى هؤلاء الأفراد اتجاهات ايجابية أو سلبية نحو ذلك الموضوع (x) .
- ٣- حدوث أو تكرار وقوع (x) في اكثر من فعل ومضمون مثل الشعائر والفن والاساطير ونحو ذلك .
- ٤- أن يكون (x) مركزا للتوضيحات والتفسيرات الثقافية .
- ٥- أن يكون (x) محاطا بقواعد وجزاءات ثقافية . (٢٢)

المنهج والنظرية

ظهرت المناهج والنظريات الرمزية في الستينات وتبلورت في السبعينات والثمانينات من هذا القرن . ولقد كان ظهور المناهج والنظريات الرمزية في مجال الدراسات الانثروبولوجية ردا على الاتجاهات السائدة في ذلك الوقت . ويتزعم هذه الاتجاهات

ثلاثة مدارس أو مداخل كبرى .

١- المدخل الوظيفي بزعامة كل من برونسلاف مالنوسكي-Bronislaw Mali

nowski و رادكليف براون Radcliffe - Brown مؤسس المدرسة البنائية

الوظيفية Structural Functional والذي أراد أن يجعل من علم الانثروبولوجيا فرعاً من فروع العلوم الطبيعية . ويهتم هذا المدخل بوظيفة النظم والانساق الاجتماعية في حفظ البناء الاجتماعي واستمراره .

٢- المدخل المادي الثقافي الذي يعرف بالمادية الثقافية Cultural Materialism

المرتبطة بالمادية التاريخية عند كارل ماركس Marx والتي ترد الظواهر الثقافية إلى أسس مادية واقتصادية . ويرتبط بهذا المدخل أيضاً التفسيرات الأيكولوجية المادية متمثلة في كتابات ودراسات مارفن هاريس Harris واندروفايدا Vayda وغيرهم .

٣- المدرسة البنوية Structuralism التي يتزعمها عالم الانثروبولوجيا الشهير ليفي

ستروس Livi - Strauss وهذه المدرسة ترد الظواهر الاجتماعية والثقافية التي هي أبنية ظاهرة وسطحية - بحسب تعبير ليفي ستروس - إلى أبنية عميقة ومستترة (بل ولا شعورية) تتألف من مبادئ وتصورات تكتسب معناها من خلال علاقات الضد أو التقابل الثنائية القائمة بينها بحيث أن أي تغيير في تلك العلاقات ينتج عنه تغيير في البناء ككل .

والمشاكل المنهجية والنظرية التي تعاني منها تلك المداخل الثلاثة هي أن كلا منها يركز على جانب واحد من الظواهر الاجتماعية والثقافية غافلاً الجوانب الأخرى ، وبعبارة أخرى يحاول كل مدخل أن يرد تلك الظواهر إلى مبدأ أو أساس واحد لا يقبل النقد أو النقاش . وهذا الأساس إما أن يكون مادياً صرفاً أو عقلياً (فكرياً) محضاً . وبالتالي انقسمت تلك المداخل والنظريات إلى إتجاهين رئيسيين هما الإتجاه التجريبي السلوكي (الوسيلي أو الوظيفي) الذي ينعته سكوربسكي Skorupski بأنه مدخل أصحاب التفسيرات الحرفية (أو الحرفيون) (٢٣) Literalists والاتجاه العقلي الفكري .

وأصحاب الإتجاه التجريبي السلوكي أو الوظيفي يعتقدون أن الفعل أو السلوك

الذي يمكن ملاحظته هو الموضوع الذي يستحق الدراسة . وبالتالي فانهم يعطون للافعال أولية وأهمية على الأبنية التصورية ويذهبون إلى أن بناء الافكار - على عكس بناء الفعل من الصعب ملاحظته ودراسته بالاسلوب العلمي ، بينما يذهب اصحاب المدخل العقلي الى ان البناء العميق (اللاشعوري) للأفكار والتصورات هو المجال الاساسي للدراسة الانثروبولوجية .

وبظهور المناهج والنظريات الرمزية حدث تحول من دراسة السلوك والبناء الاجتماعي والنسق الفكري المجرد أو المنعزل عن واقع الحياة الاجتماعية إلى الاهتمام بدراسة المعاني والرموز واللغة والادراك ، واصبحت الحياة الاجتماعية تدرك وتفهم على انها تؤلف حوار أو نص Text أو نسيج من المعاني . ومن مميزات المدخل الرمزي هو انه لا يهتم بالمعنى الحرفي للسلوك أو الفعل أو الظواهر الثقافية بصفة عامة بل يركز على المعنى والمغزى الكامن فيها . فالمدخل الرمزي يميز بين المعنى الحرفي أو السطحي لتلك الظواهر وبين معانيها الرمزية التي تجعلها تنسم بالاهمية والقيمة في نظر افراد المجتمع . ويتم المدخل الرمزي بالمضمون والمحتوى ، وهدفه الرئيسي هو تقديم وصف تفسيري شامل (من وجهة نظر الافراد المدروسين) لمعنى ومغزى بناء النص أو الشعيرة مع الاهتمام الخاص باظهار الروابط والعلاقات الداخلية المجازية أو التشبيهية داخل النص أو الشعيرة أو النسق الثقافي ككل . والمدخل الرمزي يدرس الجوانب المعرفية والوجدانية الانفعالية والادائية والتعبيرية لظاهرة معينة مع التركيز على الأبنية الايديولوجية العريضة الواسعة وعلى روح الثقافة Ethos داخل تلك الأبنية ، ولا يهتم المدخل الرمزي تأسيس نظرية عن أسباب الظواهر الثقافية والاجتماعية بل يهتم في المحل الاول بتقديم وصف تفسيري Hermeneutic لتلك الظواهر كما يفهمها أفراد المجتمع المدروس .

مع توسع وانتشار الدراسات الرمزية تعددت وتشعبت المناهج والنظريات ، لكن يمكن اجمال أكثر تلك المناهج والنظريات شيوعاً أو انتشاراً وتأثيراً في مدخلين رئيسيين .

اولاً: المدخل البنوي الرمزي ويمثله ديفيد شنايدر David Schneider وثانياً : المدخل الرمزي الوصفي التفسيري hermeneutic أو الانثوجرافي . وهذا المدخل

ينقسم إلى قسمين كبيرين أحدهما بزعامة فيكتور تيرنر Turner ويهتم بالشعائر والعمليات الاجتماعية والرموز المتضمنة فيها ، والثاني بزعامة كليفورد جيرتز Clifford Geertz ويهتم بالوصف الانثوجرافي المكثف Thick Description ومعالجة الثقافة والمجتمع على أنها نصوص Texts يمكن قراءتها وفهمها . وسوف نتناول كل مدخل من هذه المدخل على حدة مع عقد مقارنة بين كل منها بالآخرى .

اولا: المدخل البنيوي الرمزي

يتزعم هذا المدخل ، كما سبقت الإشارة - ديفيد شنايدر D. Schneider الذي تأثر بمفهوم الثقافة عند استاذة تالكوت بارسونز Talcott Parsons وبمفهوم البناء كما يستخدمه ليفي ستروس Livi - Strauss والثقافة عند شنايدر هي نسق أو بناء رمزي يمكن تعريفه من خلال العلاقة الموجودة أو القائمة بين عناصره ، والمنهج البنائي الرمزي يركز على العلاقات الداخلية بين عناصر النسق الرمزي مستهدفا تحديد الرموز الأساسية والبناء العميق للنسق ككل . فالثقافة يجب أن تدرس من خلال الحدود والمصطلحات الخاصة بها ويجب ألا ترد إلى أي نسق آخر غير ثقافي .

يرجع الفضل إلى ديفيد شنايدر - كما تقول شارلي اورتنر Ortner - في أنه (على عكس جيرتز Geertz الذي لم يهتم بالجوانب البنائية المتسقة من الثقافة) قدم دراسة متكاملة عن النسق الرمزي الثقافي ، ولكن كان ذلك على حساب مفهوم الفعل الاجتماعي فقد عزل شنايدر النسق أو البناء الرمزي وفصله عن الواقع الاجتماعي متمثلا في سلوك وأفعال الأفراد . ويقول شنايدر مؤكدا على الاتجاه البنيوي التجريدي «انني لست مهتما بوصف الانماط الفعلية للسلوك أو الفعل ، أو بما يفعله الناس في الواقع عندما يقومون بأدوارهم ، أو بالأدوار التي يلعبها الناس أو بالترتيبات والتنظيمات العامة في سلوك أو فعل السكان موضع الدراسة .

انني اهتم بنسق الرموز والمعاني وليس بالوصف description على أي مستوى إن عناصر الثقافة تكتسب معناها من علاقة كل عنصر بالعناصر الأخرى المولفة لنسق

قائم على الاضداد والتقابل الثنائي . وفي هذا المعنى يقترب موقف شنايدر من آراء كل من ليفي ستروس Levi - Strauss ودي سوسير De Saussur على أساس أن المعنى عندهما يعتمد على فكرة الرمز أو تصور الإشارة Sign في علاقتها بسائر الاشارات أو الرموز الاخرى داخل نسق واحد، بمعنى أنها إشارات لا تشير الى واقع خارجي بل إلى علاقات مع رموز أو اشارات اخرى .

وفي دراسته الرمزية للنسق القرابي في المجتمع الامريكي يهتم شنايدر بالتعريف الثقافي لقواعد القرابة الأمريكية وبالشكال الرمزية التي تنعكس فيها العلاقات والمعاني المرتبطة بالرموز المستخدمة . ولقد اسس شنايدر تحليله البنائي لنسق القرابة في المجتمع الامريكي على مفهوم علاقات التقابل والاضواء الثنائية مع ربط ذلك النسق بالقواعد والمعايير الثقافية السائدة في ذلك المجتمع . ويذهب شنايدر الى ان الحب يمثل الرمز الاساسي Core symbol المحوري في نسق القرابة الامريكي . ويوضح ذلك بقوله ان هناك علاقة تقابل بين الطبيعة والثقافة (متمثلة في القانون) . فالنسق القرابي الامريكي يقوم على ذلك النوع من التقابل بين الطبيعة والقانون . او بعبارة اخرى النسق القرابي كما يفهمه افراد المجتمع الامريكي يؤسس على عنصرين أساسيين هما الطبيعة والقانون وذلك من خلال مفهوم الحب المرتبط بهذين العنصرين . ويمثل العنصر الطبيعي في الحب القرابي Cognatic المؤسس على علاقة الدم Blood relationship كما يظهر في علاقة الآباء والأبناء، أما العنصر القانوني (الثقافي) فيتمثل في علاقة الزواج أو المصاهرة المحكومة بقواعد وقوانين منظمة للعلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة . وكما يشير شنايدر تستخدم في اللغة الانجليزية عبارة "in law" التي تعني علاقة المصاهرة أو النسب بين اهل الزوجين والمحكومة بالقانون . ان الحب يربط علاقة الزواج (أو المصاهرة) وعلاقة الدم (أو القرابة) من خلال العلاقات الجنسية . فالحب بمعنى العلاقة الجنسية هو فعل طبيعي ينتج عنه نتائج طبيعية (التكاثر والعجاب) . ومن حيث هو رمز للوحدة فان الحب هو اتحاد اللحم واتحاد الاضداد (الرجل والمرأة) . ولكن وحدة الاضداد لا تكون مؤكدة من خلال الاحتواء فقط بل ايضا من خلال نتائج الاتحاد المتمثل في وحدة الدم ، أي الطفل . فالطفل يجمع ويوحد في شخص واحد مكونات وعناصر بيولوجية وراثية لكل من الاب والام . وهو بذلك يؤكد وحدة الدم في

علاقته بالوالدين والاخوة والاحوات وهذه الوحدة تمثل وحدة الحب القرابي cognatic المرتبطة اشد الارتباط بالحب الجنسي conjugal بين الاب والام او الزوج والزوجة . (٢٤)

بالرغم من ان التحليل البنائي الرمزي الذي قام به شنايدر لنسق القرابة في المجتمع الامريكي يعد تحولاً عن الدراسات الانثروبولوجية التقليدية وخاصة تلك المتعلقة بالدراسة البنائية الوظيفية للنسق القرابي بشكل عام ، إلا أن هذا التحليل الرمزي قد عزل الجوانب الثقافية أو الرمزية عن الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية . إن اغفال المضمون الاجتماعي والتركيز على العلاقات الشكلية الصورية بين الرموز المحورية أو الأساسية لا يحل مشكلة التنوع في الرموز الثقافية المرتبطة بالتنوع والاختلاف في الطبقة الاجتماعية والعمر والجنس . كما ان اهمال الجانب التاريخي ترك مشكلة ظهور ونمو وتغير الرموز عبر الزمن بدون حل .

ثانياً: المدخل الوصفي الانثوجرافي

ويسمى هذا المدخل ايضا باسم المدخل الوصفي الرمزي التفسيري Hermeneutic ويتزعمه كل من فيكتور تيرنر V. Turner وكليفورد جيرتز G. Geertz ويتفق هذين العالمين على الاهتمام بدراسة مشكلة «المعنى» وعلى أهمية الوصف أو التفسير الذي يقدمه افراد المجتمع المدروس الذي يكشف ليس فقط عن نظرتهم لانفسهم بل ايضا عن رؤيتهم للكون والآخرين والبيئة المحيطة بهم . لكنها يختلفان من حيث الأطر النظرية في معالجة الوصف أو التفسير (الشرح) الذي يقدمه الاخباريون أو افراد المجتمع المحلي موضوع الدراسة ، وسوف نعرض لأراء كل من هذين العالمين موضحين أوجه التشابه والاختلاف بينهما .

١- فيكتور تيرنر Victor Turner

استخدم فيكتور تيرنر طرق واساليب متعددة ومختلفة في جمع المادة العلمية المتعلقة بالرموز والشعائر ، كما انه استخدم مناهج ونظريات متنوعة في تحليل الرموز ويرجع

ذلك لى ان الرموز وخاصة الرموز الاساسية او المهيمنة Dominant Symbols تمثل مجموعة من المبادئ والموضوعات الثقافية المختلفة . فالرمز المهيمن يمكن ان يظهر في اكثر من جانب من جوانب الحياة الاجتماعية او في اكثر من شعيرة . فعلى سبيل المثال توجد شجرة اللبن (mudyi) milk tree التي هي رمز اساسي في مجتمع ديمبون dembu بزامبيا - في اكثر من شعيرة حيث تظهر في شعائر تكريس الذكور والاناث من الاطفال ، مثلما تظهر في خمسة شعائر مختلفة متعلقة بخصوصية المرأة ونضج الفتاة ومشاكل الانجاب وعسر الولادة .

يعتمد تيرنر في دراسته للمجتمع من خلال المدخل الرمزي على عدة اطر نظرية استخدمها في وحدة واحدة ، وهذه الاطر النظرية تستند إلى آراء دوركيم Durkheim وماكس جلكمان Max Gluckman في التماسك الاجتماعي ، وتستند ايضا على افكار كارل ماركس Karl Marx وخاصة تلك التي تتعلق بعدم الانسجام وعدم الاتساق في العلاقات الاجتماعية والمتمثلة في وجود الصراع بين مكونات المجتمع . ومحور إهتمام تيرنر هنا هو الكشف عن العوامل التي تحقق تماسك المجتمع بالرغم من وجود الصراع والتناقض الذي هو حالة طبيعية مألوفة في الحياة الاجتماعية . اهتم تيرنر ايضا بنظرية فان جنپ Van Gennep عن شعائر المرور Rites of passages التي يقسمها الى ثلاثة مراحل هي الانفصال Separation والانتقال transition والاندماج او الاتحاد incorporation . ويرجع الفضل لفيكتور تيرنر في أنه ركز على المرحلة الثانية (الانتقالية أو التحويلية) بحيث أن مصطلح الهامشية marginality او الانتقال Liminality أصبح مرتبطا به بصورة كبيرة كما سيتضح بالتفصيل فيما بعد .

يمكن اجمال الطرق او الاساليب والمناهج التي اتبعها تيرنر في دراسته للرموز (والتي يبدو واضحا فيها تأثير النظريات التي استخدمها) فيما يلي :

١- المعلومات والمعطيات المتعلقة بالرموز والشعائر المتضمنة للرموز يمكن الحصول عليها عن طريق التركيز على الخصائص والصفات الخارجية التي يمكن ملاحظتها . ويضرب تيرنر مثلا على ذلك بشعيرة نضج الفتاة girl's puberty

في مجتمع ديمبو، حيث أن الخصائص والصفات الخارجية تتمثل أو تظهر في الطريقة التي تلف بها الفتاة في رداء ثم تستلقي عند جذع شجرة اللبن التي هي أيضا تعتبر رمزا مهميما . كما ان الجانب الحسي من شجرة اللبن يظهر في تلك المادة اللزجة البيضاء التي تشبه اللبن والتي تخرج من تلك الشجرة .

٢- ان معاني الرموز المهيمنة والرموز الشعائر، يمكن استنتاجها أو استخلاصها عن طريق التفسيرات أو الشروح التي يقدمها الاخباريون او المواطنون محل الدراسة . ويميز تيرنر بين نوعين من التفسيرات . فمن ناحية هناك تفسيرات الاختصاصيين الذين لديهم معرفة خاصة بالشعيرة الرمزية والذين يقودون الجماعة في ادائها . ومن ناحية اخرى هناك التفسيرات التي يقدمها الافراد غير المتخصصين والذين يشتركون في أداء الشعيرة . ففي شعيرة بلوغ أو نضج الفتاة على سبيل المثال يذهب المتخصصون الذين يقودون تلك الشعيرة إلى أن شجرة اللبن هي الشجرة القديمة التي هي في نفس الوقت رمز للامومة أو الانتساب إلى الأم في ذلك المجتمع الاموي matrilineal ويشير هذا التفسير الى المبدأ الذي يقوم على المجتمع . أما غير المتخصصين والذين يشتركون في أداء الشعيرة يفسرون شجرة اللبن على أنها رمز يشير إلى وحدة وإستمرارية مجتمع ديمبو فشجرة اللبن بالنسبة لاحدى الاخباريين هي بمثابة الرمز أو العلم المميز لذلك المجتمع .

٣- الفهم الاجرائي Operational understanding للرموز . ويتحقق ذلك النوع من الفهم عن طريق ملاحظة ليس فقط ما يقوله الافراد بل أيضا ما يفعلونه سواء في مواقف أو شعائر معينة .

وعلى عكس شتايدر Schneider يولي تيرنر Turner اهتماما كبيرا بالفعل action في المضمون الاجتماعي والشعائري . والمعنى الاجرائي للرموز عامل له اهميته الخاصة في الديناميات الاجتماعية أو التغير الاجتماعي . فالرموز بعبارة اخرى تستوجب (أو ينتج عنها) الافعال .

وهذا الفهم الاجرائي يتطلب من عالم الانثروبولوجيا ان يهتم ببناء وتكوين الجماعة التي يؤدي او يمارس افرادها أفعالا معينة مرتبطة برموز محددة . والفهم الاجرائي يتطلب

أيضا الاهتمام بالجوانب الانفعالية الوجدانية للفاعلين .

٤- تحليل العلاقات والمضمون . ويقصد تيرنر بمفهوم العلاقات هنا ان معنى الرمز ينبع من علاقته بالرموز الاخرى في مضمون كلي محدد .

وهذا النوع من التحليل يعد العمل النهائي والاساسي للباحث الذي يهتم بدراسة المجتمع والثقافة ليس فقط من خلال مفهوم الفعل الاجتماعي والشعائر بل ايضا من خلال مفهوم النسق الرمزي وعلاقة كل رمز بالرموز الاخرى المؤلفة لذلك النسق . ومفهوم الرمز بهذا المعنى يرتبط بخاصية تعدد من اهم خصائصه المميزة وهي ان له - اي الرمز - معاني متعددة ومتمايزة تظهر في مضمونات مختلفة وفي علاقات متنوعة مع رموز اخرى . (٢٥)

ان تحليل العلاقات جعل تيرنر يستعين بأفكار ليفي ستروس Levi - Strauss البنيوية وخاصة علاقة التقابل والاضداد الثنائية binary oppositions ولكن تيرنر يذهب خطوة ابعد من ليفي ستروس في توظيفه لعلاقات التقابل أو الاضداد الثنائية ليدرس الصراع والانقسام داخل المجتمع الذي يبدو متحدا ومتناسكا . ويعتمد تيرنر في ذلك على تحليل الرموز المستخدمة في ذلك المجتمع والتي تكشف عن الانقسام والصراع وعن الوحدة والتناسك في صورة متزامنة .

ويشير تيرنر Turner الى انه يوجد في مجتمع Ndembu نوعين من الاخشاب المستخدمة في بناء الاساس الذي يشيد عليه المنزل أو الكوخ . والاشجار التي يصنع منها هذين النوعين من الاخشاب لها دلالة رمزية ، فالنوع الاول من الخشب هو خشب شجرة اللبن milk tree والنوع الثاني هو خشب شجرة الدم blood (mukula) tree وشجرة الدم هذه هي رمز للزوج او الرجل الذي سوف يتزوج بالفتاة التي تمر بشعيرة النضج ، اي نضج الفتاة ، بينما شجرة اللبن فانها ترمز الى الزوجة او الفتاة التي مرت بالفعل بتلك الشعيرة ، ويذهب تيرنر في البحث عن مغزى ومعنى هذه الرموز المرتبطة بالاشجار .

ان معنى كلمة Mukula لدى افراد مجتمع ديمبو هو الدم المقترن بالمادة الحمراء التي تخرج من مسام او فتحات شجرة الدم . وطبقا لتفسير المواطنين هناك صنفان من

الدم (المادة الحمراء) . فمن ناحية هناك دم الذكور (الرجال) ومن ناحية أخرى هناك دم الاناث (النساء) وفي وحدة هذين النوعين من الدم تكمن وحدة المجتمع . وبالنسبة لشجرة اللبن في نفس المجتمع (ديمبو) فانها ترمز الى جوانب اجتماعية متعددة مرتبطة بالتمايز والصراع بين اعضاء ذلك المجتمع . ففي شجرة نضج الفتاة - التي تكون شجرة اللبن فيها رمزا اساسيا - يوجد تقابل بين النساء اللاتي يرقصن ويؤديون الشعيرة ، وبين الرجال الذين لا ينخرطون في تلك الشعيرة بل ان داخل الشعيرة ذاتها هناك صراع بين الام والابنة مثلما يوجد صراع بين جماعات مختلفة ، ويقول تيرنر مستندا الى منهج العلاقات الضدية او المتقابلة ، قيل لنا ان شجرة اللبن تمثل الرابطة بين الابنة والام ، إلا أن شجرة اللبن تعزل الابنة عن الام . قيل لنا ان شجرة اللبن تشير الى وحدة مجتمع ديمبو ، لكن نجد في الواقع أنها تفصل النساء عن الرجال ، وأنواع معينة من جماعات النساء عن جماعات أخرى من النساء . وفي هذا النص نجد التقابل أو التضاد القائم بين الرجال والنساء من ناحية ، وبين الاجيال داخل الجنس الواحد (مثلما هو الحال بين الابنة والام) من ناحية أخرى . فمن خلال المدخل الرمزي يركز تيرنر على الرموز كأداة حيوية لفهم المجتمع . فشجرة الدم وشجرة اللبن هما رمزان أساسيان يمثل الأول (شجرة الدم) الرجل بينما تمثل شجرة اللبن اللاتي أو الزوجة . والرابطة بين هذين الرمزتين تتبلور في الجانب الحسي الذي يعني العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة ، وتبلور أيضا في الجانب الفكري المعياري متمثلا في فكرة الزواج الذي يوحد الاضداد في وحدة واحدة والذي هو أساس الأسرة (المنزل أو الكوخ) نواة المجتمع .

ان اهمية الاسهام الذي قدمه تيرنر يتمثل في اهتمامه بمضمون العلاقة البنائية بين الرمز والرموز اليه او بين الرمز والمعنى المرتبط به من خلال علاقته بالرموز الاخرى في المضمون الاجتماعي . وبهذا المفهوم استطاع تيرنر ان يتغلب على مشكلة الجوانب الصورية الشكلية المجردة التي يعاني منها المنهج البنيوي Structuralist الذي يعتمد على مجرد العلاقات القائمة بين وحدات النسق بالمفهوم الذي يستخدمه ليفي ستروس Levi - Strauss فعن طريق الجمع بين المضمون الاجتماعي للرموز وبين العلاقة البنائية بين الرمز والرموز الاخرى في اكثر من مضمون قدم تيرنر بعدا جديدا لعملية الوصف والتفسير التي يقوم بها الانثروبولوجي بالمقارنة بالوصف او التفسير

الذي يقدمه الاخباريون او المواطنون . وعلى عكس اصحاب المدرسة البنائية الوظيفية التقليدية (دوركيم ، ورداكليف براون على سبيل المثال) الذين يهتمون بحالة التضامن الاجتماعي ووحدة المجتمع اهتم تيرنر بمقولة الصراع وعدم التجانس او اللابناء - anti structures وبعمليات التغير والانتقال والتحول وان لم يغفل مفهوم التضامن او وحدة المجتمع .

ويقصد تيرنر بمفهوم اللابناء تلك الحالة او المرحلة الانتقالية التي يتصف بها الافراد عند انتقالهم من حالة الى حالة اخرى *betwix and between* ولقد سبق ان ذكرنا ان تيرنر استخدم نظرية فان جنپ Van Gennep عن شعائر المرور التي تشمل شعائر الانفصال ، وشعائر الانتقال ثم شعائر الاتحاد . اهتم تيرنر بصفة خاصة بمرحلة الانتقال على انها تمثل مرحلة تحويلية Transitional ينتقل فيها الافراد وخاصة الاطفال والمراهقين من حالة عدم النضج والاكتمال الى حالة اخرى وهي النضج . وفي هذه المرحلة الانتقالية تستخدم الرموز والشعائر الرمزية لتحويل الافراد او الشخصيات غير محددة المعالم والأدوار الى شخصيات لها أدوار ووظائف في المجتمع . وعلى سبيل المثال ، الافراد الذين يمرون بالمرحلة الانتقالية التحويلية لا يتميزون بمكانة محددة وليس لديهم هوية أو يمتلكون شيئا أو خاصية معينة - ملابس أو رتبة أو وضع قرابي - يميزهم عن رفاقهم الذين يمرون بنفس المرحلة . لكن بالرغم من أن تيرنر يصف هذه المرحلة الانتقالية Transitional او الهامشية بأنها مرحلة لا بنائية anti - structural الا أنه يذهب إلى أن هذه المرحلة تتميز بنوع معين من البناء الاجتماعي (بمعنى العلاقات الاجتماعية) يتمثل في العلاقة بين الصغار والكبار، حيث يخضع الاطفال او الصغار لسلطة واوامر الكبار (الاساتذة والآباء وأولياء الامور وكل من له دور قيادي) . لكن هناك مساواة كاملة بين الصغار أو الاطفال من حيث انهم يشتركون معا في صفة عدم النضج وما تقوم به الرموز من حيث هي قوى اجتماعية Social forces هو تحويل الافراد من هذه المرحلة الهامشية الانتقالية الى مرحلة التكامل والنضج والتكيف مع المجتمع . (٢٦)

٢- كليفور د جيرتز Clifford Geertz

يعد جيرتز من أبرز رواد المدخل الرمزي (الاثنوجرافي) في دراسة المجتمع والثقافة . وهو وإن كان يميل إلى التركيز على الثقافة بشكل ملحوظ إلا أنه - على عكس ديفيد شنيدر - لا يعزها أو يفصلها ورموزها عن واقعها الاجتماعي . ومن أجل أن نتعرف على الاطار النظري الرمزي لدى جيرتز نشير إلى المحاور الأساسية التي أسس عليها تحليله الرمزي للثقافة . ويمكن اجمال هذه المحاور في ثلاث نقاط أساسية .

اولا : الثقافة عند جيرتز ليست مجرد معتقدات وافكار وتصورات محبوسة داخل عقول الافراد بل هي خارجية وعامة وقابلة للملاحظة والدراسة العلمية . وهي كذلك لانها تكون متضمنة في رموز عامة Public symbols التي من خلالها يعبر افراد المجتمع عن رؤى العالم World views وتوجهات القيمة التي لديهم ، وروح الثقافة ethos المميزة لهم . وهي أيضا الرموز التي عن طريقها يستطيع الافراد أن ينقلوا تلك الرؤى والقيم إلى الناس الآخرين وإلى اجيال المستقبل بل وايضا إلى علماء الانثروبولوجيا انفسهم .

ثانيا : الثقافة والرموز التي تستخدم للدلالة عليها يجب أن تدرس وتفهم من خلال وجهة نظرا الفاعل او المواطن Native's point of view . وهذه النقطة مرتبطة بالنقطة السابقة بمعنى أن الانثروبولوجي لا يدخل عقول الافراد كي يتعرف على وجهات النظر التي لديهم ، بل بمعنى أن الثقافة من حيث هي نسيج من الرموز هي نتاج الكائنات الاجتماعية او الفاعلين الافراد في تفاعلهم الاجتماعي وفي محاولتهم اضافة معنى على العالم الذي وجدوا أنفسهم فيه . وبالتالي يجب الاهتمام بهؤلاء الفاعلين الافراد من خلال التركيز على انماط الفعل الرمزي Symbolic action سواء اخذ الشكل القولي أو غير القولي .

ثالثا : أن المجتمع والثقافة أو الانماط الثقافية وكذلك انماط الفعل يمكن النظر إليها على انها نصوص Texts يمكن قراءتها وتحليلها وفهمها .

ان جيرتز يهتم من ناحية بتحليل أنساق المعنى المتضمنة في الرموز، ومن ناحية أخرى يربط أنساق المعنى بالعمليات الاجتماعية البنائية والسيكولوجية . والمنهج الذي

يتبعه جيرتز Geertz في الدراسة الرمزية يرتبط اشد الارتباط بمفهوم الثقافة عنده والتي هي نسج من المعاني والتي تتطلب ليس العلم التجريبي الذي يبحث عن القانون Law بل التحليل الوصفي descriptive analysis الذي يبحث عن المعنى meaning. فالثقافة عند جيرتز هي نمط من المعاني المتضمنة في الرموز والمنقولة تاريخياً، وهي نسق من التصورات المتوارة التي يعبر عنا في اشكال رمزية من خلالها يوصل وينمي الناس معرفتهم بالحياة واتجاهاتهم نحوها.

والمعنى كما يستخدمه جيرتز يرتبط بمفهوم «علم حياة الاشارات في المجتمع» The Science of the life of signs in society الذي يهتم بتفسير الرموز في البيئة الاجتماعية، فالمعنى هنا ليست جزءاً جوهرياً من العمليات والافعال او الموضوعات التي تحملها بل يكون مفروضاً عليها ويتفق جيرتز هنا مع دي سوسير De Saussure ودوركيم Durkheim وماكس فيبر Max weber وباسونز Parsons ومن اجل تفسير المعنى فان الانثروبولوجي يبحث عنه لدى الناس في تفاعلهم الاجتماعي حيث ان هؤلاء الناس هم الذين فرضوا ذلك المعنى على الظواهر والافعال.

يتفق جيرتز مع فيكتور تيرنر Turner في نقد المنهج البنائي الرمزي الذي استخدمه ديفيد شنايدر Schneider. وكما يقول جيرتز عالم شنايدر الثقافة على انها بناء او نسق رمزي مستقل بذاته وذلك عن طريق عزل العناصر والرموز المؤلفة البنائي الرمزي المجرد كما يذهب جيرتز لغفل العوامل الخارجية والبيئة الاجتماعية لها والكشف عن العلاقات الداخلية بين تلك العناصر او الرموز. وهذا المنهج البنائي الرمزي المجرد كما يذهب جيرتز يغفل العوامل الخارجية والبيئة الاجتماعية وافعال الافراد في حياتهم الواقعية. وعلى عكس شنايدر اذن ركز جيرتز على الفعل الاجتماعي للافراد ذاهبا الى انه من خلال ذلك الفعل الاجتماعي فان الاشكال الثقافية والرمزية تظهر وتنبور في صورة واضحة بحيث يمكن النظر اليها على انها نصوص Texts.

يتفق جيرتز مع كل من شنايدر وتيرنر Turner في استخدام نظرية الاشارات signs (او الدالات والرمز) كما وضعها دي سوسير De Saussure، لكنه يختلف عنهما في انه لم يستخدم المنهج البنوي Structuralist سواء بمعنى العلاقات

الداخلية (القائمة على التضاد والتقابل) بين الوحدات (الرموز) المؤلفة للنسق - كما فعل شنيدر - أو بمعنى الأضداد الثنائية في المضمون أو الواقع الاجتماعي - كما فعل تيرنر. التزم جيرتز بمفهوم الرمز كنوع من الإشارة حاملة المعنى دون أن يقدم تصنيفا للرموز كما فعل تيرنر وسابير وأورتنر، وهو في هذا الصدد يتفق مع شنيدر الذي لم يضع هو الآخر تصنيفا للرموز أو الاشارات. وما نقصده هو أن جيرتز Geertz استخدم الرموز على أنها تندرج تحت علم الاشارات Semiotics دون الالتزام بالابعاد الصورية الشكلية Formalistic متمثلة في المدخل البنيوي أو الجوانب المدرسية Scholastical التقليدية متمثلة في كتابات بيرس Peirce.

ان اهتمام جيرتز بدراسة المعاني المتضمنة في الرموز أو الموضوعات والاحداث التي تقع في الحياة اليومية للأفراد جعلته يولي اهتماما كبيرا بالدراسة الاثنوجرافية التي يصفها بالدراسة الوصفية المكثفة Thick description التي تحتاج الى تفسير رمزي her- meneutic - interpretive فالدراسة الاثنوجرافية لثقافة أو مجتمع معين تفسر سلوك وافعال الافراد على انها أنماط ثقافية مألوفة في المضمون الاجتماعي التي وجدت فيه ومن وجهة نظر الافراد الذين يقومون بتلك الافعال. فالأثنوجرافيا هنا - كما يقول جيرتز Geertz - تشبه قراءة النص manuscript أو هي تحليل نصي Textual analysis ذلك لان المادة التي يتعامل معها الأنثروبولوجي هي عبارة عن أدبية تصويرية متعددة ومتنوعة وبعبارة أخرى الاشكال أو الانماط الثقافية يمكن دراستها على أنها نصوص Text وعلى أنها اعمال خيالية تألفت من مواد اجتماعية. وإذا كان التفسير أو الوصف الاثنوجرافي هو عبارة عن قراءة، الأحداث والافعال، فإن ذلك لا يعني ان نفصل هذه القراءة عن تلك الاحداث والافعال وإلا أصبحت (أي الافعال والاحداث) خاوية من المعنى، فالاحداث الاجتماعية وأفعال الافراد تعامل على انها نصوص قابلة للقراءة وقراءة النص هنا تعني العملية التي من خلالها تصبح الانماط غير المكتوبة من السلوك والكلام (اللغة) والمعتقدات والتراث الشفاهي والشعرية مؤلفة لنص متناسق ذي معنى. وهذا النص ذو المعنى يمكن عزله عن الموقف الحالي الذي حدث فيه مع ربطه بمضمون ذلك الموقف بحيث يمكن قراءة وفهم ذلك النص فيما بعد وفي غياب

الموقف ذاته ولكن ليس منفصلا عن المضمون .

إن الاسهام الحقيقي الذي قدمه جيرتز Geertz للانثروبولوجيا الرمزية يتمثل في إهتمامه بالرموز الثقافية وبالفاعلين الافراد الذين يستخدمون تلك الرموز في حياتهم الاجتماعية . وهؤلاء الفاعلون الافراد او المواطنون هم الذين يقومون بوصف وتفسير الاحداث اليومية بحيث تصبح حياتهم الاجتماعية جزءا من الواقع الذي يصفونه او يفسرونه . واوصاف وتفسيرات هؤلاء المواطنين هي جزء من علم الانثروبولوجيا بمعنى انها جزء من نسق التحليل العلمي . فتلك الاوصاف او التفسيرات (التي يقدمها افراد المجتمع المدرس) هي التي يقبلها ويستخدمها علماء الانثروبولوجيا . وبعبارة اخرى ان تفسير علم الانثروبولوجيا يأتي بعد تصنيف وترتيب وتنظيم ما يقوله (ويعتقد فيه) الاخباريون . فالتقارير والكتابات التي يقدمها الانثروبولوجي هي عبارة عن تفسيرات ونماذج ثنائية وثالثة او رابعة لنفس التفسير الاول الذي قدمه الاخباريون او المواطنون .

ويشير جيرتز الى ان الاوصاف والتفسيرات التي يقدمها المواطن او الاخباري تشبه الروايات Fictions والقصص بمعنى انها شيء تم صياغته وتألفه (٢٧)، ويعمم جيرتز هذا القول على الثقافة ككل حيث يذهب الى ان ثقافة شعب ما يمكن النظر اليها على انها مجموعة من النصوص ensemble of texts جمعها الشعب نفسه ، وهي قصة يحكيها الناس لانفسهم عن انفسهم .

المراجع

- 1 - Spiro, Melford E. "Discussion" in Forms of Symbiotic Action :
Proceedings in the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society. Robert E. Spencer (edita). The Univ. of Washington Press 1969. P. 313
- 2 Firth, Raymond. Symbols: Public and Private. (1) Ithaca, New York: Cornell University Press. 1973. P. 27, P 54
- 3- FDernandez, J.W "On the Concept of the symbol "Current Anthropology 1975. Vol. 16. No. 4 (652-654). P. 653
- 4- Lienhardt, Godfrey. Divinity and Experience: The Religion of the Dinka. Oxford Univ. Press. 1976 (1961). PP 12-14, P. 285.
- 5- Turner, Victor. The Forest of Symbols. Ithaca, New York: Cornell Univ. Press. 1982 (1967) P.19.
- 6- Peirce, Charles. "Logic as Semiotic: The Theory of Signs" in J. Buchler (ed.) Philosophical Writings of Peirce. New York: Dover. 1940 (1902) P.102.
- 7- Rappaport, Roy A. Ecology Meaning and Religion. Berkeley California: North Atlantic Book. 1979. PP 173-221.
- 8- De Saussure, Ferdinand, Courses in General Linguistics. Translated with and Introduction and notes by Wade Baskin New York, Toronto. London: Mc Graw-Hill Book Co. 1966 (1915) P. 66.
- 9- Sapiro, E. "Symbolism" Encyclopedia of the Social Sciences, 1933. Vol. XIV (492-495) P. 492.
- 10 - Schneider, David, American Kinship : A Cultural Account.
Chicago and London : The University of Chicago Press. 1980 (1968) P.1.P. 31.
- 11 - Evans-Pritchard, E.E. Nuer Religion. Oxford University Press. 1977 (1956) P. 135, P.142.

- 12 - Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York. Basic Books. 1973. P. 89, P. 91.
- 13 - Ibid 363 - 364.
- ١٤ - السيد حافظ الاسود . التراث الشفاهي ودراسة الشخصية القومية - مجلة علم الفكر ١٩٨٥ المجلد ١٦ العدد ١ (٢٧١ - ٢٩٤) مطبعة حكومة الكويت .
- 15 - Langer, Susanne, *Philosophy in a New Key: A Study of Symbolism of Reason, Rite and Art*. Harvard Univ. Press. 1957 (1942) P. 71, P. 102.
- 16 - Wallace, Anthony. *Culture and Personality*. New York. Random House, 1961. P. 62.
- 17 - Firth, R. op. Cit. P. 86.
- 18 - Ibid., P. 493.
- 19 - Turner, V. *The Forest of Symbols*. Op. Cit. P23, P. 32.
- 20 - Turner, Victor "Symbols in African Rituals" in *Science*. 1973. Vol. 179. March (1100-1105) P. 1103.
- 21 - Ortner, Sherry. "On Key Symbols" *American Anthropologist*. 1973. Vol. 75 No. 5 (1339 - 1345) P. 1340
- 22 - Ibid, P. 1339.
- 23 - Skorupski, John. *Symbols and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*. Cambridge Univ. Press 1976. P. 12 ; P. 123.
- 24 - Schneider, Dr. *American Kinship*. Op. Cit. 129.
- 25 - Turner, V. *The Forest of Symbols* Op. Cit. P. 20, P. 51, P.94 .
- 26 - Ibid, P. 99 , P. 100.
- 27 - Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Op. Cit. P. 15.

18. I am using the term "impasse" in the same sense used by Carol Rosen in Plays of Impasse: Contemporary Drama Set in Confining Institutions (Princeton: Princeton University Press, 1983).
19. Spindler discusses the play in the context of new patterns of economic consumption in America following World War II. See pp. 202-213
20. Using David Riesman's analysis of American social character Willy Loman belongs to an era which has already elapsed. David Riesman, The Lonely Crowd (New Haven and London: Yale University Press, 1961), pp.3-36.
21. Lorraine Hansberry, A Raisin in the Sun in Four Contemporary American Plays, ed., Bennet Cerf (New York: Vintage Books, 1961), p. 113. All other references to this work appear in the text.
22. The corpus of American plays noted for their violence is too large to be discussed here. However, for further elaboration one may add the plays of David Mamet which expose both verbal and physical violence lurking in American cities. These include, as examples, American Buffalo , Duck Variations and Sexual Perversity in Chicago (double-bill) and Glen Gary Glen Ross.
23. Edward Albee, The Zoo Story (New York: Signet Books, 1959), p.37. All other references to this work appear in the text.
24. LeRoi Jones, Dutchman (New York: William Morrow and Company. 1964), p.3.
25. Eugene O'Neill, All God's Chillun Got Wings in Nine Plays by Eugene O'Neill, ed. Howard Clurman (New York: The Modern Library, 1959), p.113.
26. Christopher W.C. Bigsby, A Critical Introduction to Twentieth-Century American Drama, I (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 126-129.

Macgowan (New York: Dell Publishing Company, Inc., 1959), p.311. All other references to this work appear in the text.

8. Tennessee Williams, The Glass Menagerie (New York: New Directions Publishing Corporation, 1945), p.29. All other references to this work appear in the text.

9. Brenda Murphy discusses Kingsley's play in comparison with Street Scene, drawing attention to the similarities between the two plays, especially in their depiction of the petty conditions of the city. See Murphy's American Realism and American Drama (London and New York: Cambridge University Press, 1987), pp. 115 - 119

10. Chudacoff, pp. 114-124.

11. Speizman, p.16

12. Bernard F. Dukore, American Dramatists 1918-1945 (London: Macmillan Publishers, Ltd., 1984) pp. 35-45.

13. Mahmoud Al-Shetawi, "The Thirties Revisited: Clifford Odets and the Depression," Arab Journal for the humanities , 8, No. 32 (Autumn 1988), 422-433.

14.Clifford Odets, Awake and Sing! in Six Plays of Clifford Odets , ed. Howard Clurman (New York: Grove Press, Inc., 1979) p.37. All other references to this work appear in the text.

15. To help defray the cost of living and to cope with the economic crisis brought about by the Great Depression it was common to board non-family members – thus privacy was totally absent. See Chudacoff, pp.123-124.

16. Chudacoff, p.117

17. Arthur Miller, Death of a Salesman (New York: Penguin Books, 1976), p.11. All other references to this work appear in the text.

for American urban progress and industrial civilization. Surprisingly these playwrights have become anti-urban, expressing their fear and anxiety at the deperonalization of the individual and the annihilation of the human spirit under the crushing wheel of material progress. They depict the city as the locus of desperation, violence, crime and pollution and all that negates the freedom of the human spirit.

NOTES

1. Richard Lingeman, "A Consonance of Towns," in Making America: the Society and Culture of the United States, ed. Luther S. Luedtke (Washington D.C. : the United States Information Agency, 1988) pp. 104.
2. See, for instance, Sam Bass Warner, Jr "Urban America," in Making America, pp. 105-130; Howard P. Chudacoff, The Evolution of American Urban Society, 2nd ed. (New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1981); and Milton D. Speizman, ed., Urban American in the Twentieth Century (New York: Thomas Y. Crowell Company, 1968).
3. See Michael Spindler, American Literature and Social Change (London : The Macmillan press, Ltd., 1983) ; Michael C. Jaye and Anne Chalmers Watts, eds., Literature and the American Urban Experience (Manchester: Manchester University Press, 1981); Donald Pizer, Realism and Naturalism in Nineteenth Century American Literature (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1984); and Burton Pike, The Image of the City in Modern Literature (Princeton: Princeton University Press, 1981).
4. Morton White and Lucia White, The Intellectual Versus the City from Thomas Jefferson to Frank Lloyd (New York: New American Library, 1962), pp.13-14.
5. Spindler, p.39.
6. Leslie Fiedler, "Mythicizing the city," in Literature and the American Urban Experience, pp. 113-121.
7. Elmer Rice, Street Scene in Famous American Plays , ed. Kenneth

American dramatists take 'note' of such changes and social upheavals taking place in American society. Perhaps Rice's Street Scene is most representative in this respect, for the play is packed with native-born Americans and an array of immigrants who include Italians, Germans, Jews and Russians. The house becomes a microcosm of American society which hosts all kinds of subcultures.²⁶ Ethnic friction explodes from time to time as in real life. For instance, some of the house residents never hide their animosity toward the Jews. Mrs Jones, a typical American matron, shows no good feelings for her Jewish neighbours. Commenting on the relation between Sam, the Jewish student, and Rose, Mrs Jones derisively notes to Mrs Fiorentino:

Mrs Fiorentino. I think he is loving the girl.

Mrs Jones. Yeah? Well, that's all the Maurants need is to have their daughter get hooked up wit' a Jew. It's a fine house to be livin' in' ain't it, between the Maurants upstairs, an' that bunch o' crazy Jews down here. (p.342)

Later Mrs Jones' son, Vincent, beats Sam up and derides him in these words, "Fightin' Kaplan, de pride o' Jerusalem!..." (p.384) These excerpts are only specimens of ethnic prejudice treated in numerous American plays set in the city (e.g. A view from the Bridge, Awake and Sing! and others).

VI

The city! It is certainly more than bricks and cement, skyscrapers, commercial centers and smoggy streets. It is certainly more than slums, ghetto tenements and social prejudice. The negative image of the city should not tarnish its beauty and veil its vital accomplishments. The city is a world teeming with throbbing life. It is the locus of culture where thinkers, artists and writers flourish. It is the center of mass communication, and money and the seat of government. In short, the city is the product of human progress, the reward of man's endeavors to tame the wilderness and the positive image of human civilization. However, despite the positive attributes of the city, Western writers have commonly associated it with death and infernal images. As this paper has shown, a host of American playwrights express their negative attitude toward the city, which they use as a metaphor

The thesis of the play is put forth by Jim's mother who has been against the marriage from the beginning: "De white and de black shouldn't mix dat close. Dere's one road where de white goes on alone; dere's anudder road where de black goes on alone."²⁵ The play reveals that Jim and Ella are victims of a racial complex which cuts deep into their souls. For them racial legacy is a nightmare which they cannot shake off. The play suggests that both races are equally responsible for the tragedy of the protagonists – blacks are no less obstinate than the whites in their prejudice against each other.

LeRoi Jones is more radical in treating the racial issue, pointing at the black boy as a victim murdered by the white woman who will, symbolically speaking, eventually annihilate his race as suggested by the cyclic ending of the play. The murder occurs on a moving subway coach amidst white passengers who express no concern whatsoever for what is happening except throwing the body of the black boy outside the train.

However, Hansberry's A Raisin in the Sun and Les Blancs (completed by her husband after her death) express a rather ameliorating compromise and a call for dialogue. Acknowledging the existence of bad feelings between the two races Hansberry suggests that, with understanding and perseverance on both sides, whites and blacks may live together in the same setting.

America is basically an immigrant society. Since colonial times the country lured immigrants from all over Europe and other parts of the world who emigrated to the New World seeking among other things better life and labor opportunities which the growing industrial cities seemed to offer. This situation created tremendous upheavals in American urban society, for these new comers brought with them their old cultures, traditions, and beliefs and they needed a period of adjustment to the American way of life. Most of these people crowded in cities and looked for work, hence replacing native-born American workers because of cheap labor. A feeling of animosity gradually developed especially when American workers felt that they had been pushed over by these people. Therefore, ethnic conflict frequently flared up in American cities and urban centers where the immigrants had settled.

Similarly LeRoi Jones' Dutchman conveys a hellish image of the city (here New York). Suggestive of the infernal underground of Ellison's Invisible Man, the play takes place in a subway. Jones describes the setting as follows: "In the flying underbelly of the city. Steaming hot, and summer on top outside. Underground. The sub-way heaped in modern myth."²⁴ Trapped in an inescapable situation the protagonists of the play (a black boy and a white woman) are locked in an existential fight which only ends in death. The play depicts an encounter with death – the white woman kills the black boy for no apparent reason except that he is black (racial conflict). Philosophically the play expresses the victimization of the individual in a deterministic urban context.

V

The preceding pages show that American dramatists associate the city with images of confinement and nightmarish existence and depict the victimization of the individual by the deterministic urban environment which one cannot change. The study thus far focuses on the topic in terms of space and milieu in a way which ostensibly expresses the negative attitude of American playwrights toward their urban society. However, two other points should be mentioned in passing for future consideration: racial violence and ethnic conflict common in American cities.

As mentioned before, O'Neill's All God's Chillun Got Wings, Hansberry's A Raisin in the Sun, and Jones' Dutchman consider the ramifications of the racial issue within an urban context. O'Neill's play is a psychological study of the predicament of an unhappy couple, Jim Harris, a black, and Ella Downey, a white woman. Raised up in the same tenement neighbourhood in New York, Jim falls in love with Ella and eventually they get married. They flee to France for two years to escape from their racial environment but finally decide to return to fight for their marriage. However, Ella has got a nervous breakdown because of 'shame' and Jim always fails his Bar Examination as a result of his feeling of guilt and inferiority. The play ends with their total psychological annihilation – reduced to 'children' playing marble games like they used to do when they were kids.

beings who stand totally powerless and alienated from their society.

Albee's play is widely recognized as an absurdist drama written in line with the theater of the absurd. The play shows two characters, Jerry and Peter. Obviously it is Jerry's play for he develops the action and determines the outcome. Though the stage scene, Central Park, does not suggest hell at all, the play gradually reveals the infernal social and economic circumstances which 'push' Jerry to the brink of despair.

The title of the play conveys the sense of confinement the protagonists find themselves bound to. Like animals kept in small compartments at the zoo, thus losing their freedom, Jerry, who says that he visited a zoo that day, has lost control over his fate to invisible forces which he cannot recognize or see but only alludes to. Jerry who has been wandering aimlessly on the streets of New York talks about his predicament. His living conditions are most inimical to self-fulfilment. He tells Peter that he occupies a room in a dingy tenement which is also inhabited by a medley of people including a next-door queer who wears a kimono and plucks his eyebrows and the landlady who never shies away from trapping him into her lascivious den. Jerry's description of his living quarters connotes the Greek Hades, guarded by a dog: "I am a permanent transient, and my home is the sickening roominghouses on the West Side of New York City, which is the greatest city in the world. Amen."²³ Earlier he calls the landlady's dog which he poisons, "a descendant of the puppy that guarded the gates of hell." (p33)

Jerry's social background which is revealed piecemeal in the course of the play indicates his miserable existence. He tells Peter that his mother walked out on his father when he was a kid to become a prostitute, later to be found dead in a dump in Alabama. His father died in a car accident and since then he had to live with an aunt. After her death on his high school graduation day he was left alone. He became homosexual for awhile and eventually drifted on the streets. The only way for Jerry to get out of his infernal existence is to die. For this reason he looks for someone to kill him. Indeed his final speech shows his 'felicity' in dying, "Thank you, Peter. I mean that, now... I was so afraid I'd drive you away. (He laughs as best he can) You don't know how afraid I was you'd go away and leave me." (p.48)

Awake and Sing! Odets says, "She knows that when one lives in the jungle one must look out for the wild life." (.37) Obviously Miller and Odets associate the city with the jungle, suggesting violence which has become a salient aspect of the modern city.

The depiction of the city as jungle is rather common in American drama, especially in plays set in the city. Hansberry's A Raisin in the Sun , Saroyan's The Time of Your Life, O'Neill's The Iceman Cometh, Le Guare's Landscape of the Body and Michael Gazzo's A Hatful of Rain are examples that expose the violent nature of city life.²² Hansberry opens a window onto the world of the jungle (Chicago) which is totally violent. For example, Walter realizes the gist of Ben's previous statement only after he has been ripped off by his partner, Willy Harris. He desperately cries, "Mama, you know it's all divided up. Life is. Sure enough. Between the takers and the 'tokeren.' (He laughs) I've figured it out finally. (He looks around them) Yeah. Some of us always getting 'tokeren' (He laughs) People like Willy Harris, they don't never get 'tokeren.' And you know why the rest of us do? 'Cause we all mixed up. Mixed up bad." (p.197).

In The Time of Your Life (the play is set in San Francisco), Nick's drinking bar teems with social outcasts who seek refuge from the outside world which is characteristically violent. Similarly, O'Neill's The Iceman Cometh takes place in an isolated drinking bar in New York where derelicts huddle together feeling safe from the violence of the outside world. Le Guare's play, which is set in New York, unfolds a gruesome murder of a boy in the absence of his mother. The boy's head is decapitated and his body mutilated to hide the crime. The last example is A Hatful of Rain. Set in a New York tenement, the play highlights the world of organized crime and the problems of drug addiction most common nowadays in American cities.

Most of the plays dealt with in this paper associate the city with an infernal experience in the sense that they depict half-lived human beings subjected to a deterministic enslaving environment. In addition, Edward Albee's The Zoo Story and LeRoi Jones' Dutchman stand out for their depiction of the city as hell. Interestingly both plays take place in New York and express urban violence characteristic of modern American society. They also reveal a sense of entrapment and the 'dead end' existence of human

Though the drama of the 1930's is dated in the sense that it is only concerned with the exigencies of the Great Depression, eviction and homelessness are not so. They have become perennial problems besetting American urban society. Many plays written during the booming years which followed the Depression era raise the fear of losing one's home and deal with the problems of homelessness. For example, Death of a Salesman and The Glass Menagerie, both representative of the Post-War drama, raise much concern about having a 'home'— a place to belong to. More recently Elizabeth Swados' musical drama, Runaways (1978) deals with the lives of runaways, those children who for various reasons have quit their homes to tramp the streets. In the long run they fall victims of abuse, drugs, prostitution, and other common city vices.

The issue is still much alive today. For example, the audience of the 1988 Humana Theater Festival, an annual event of new American plays held in Louisville, Kentucky, saw Barbara Damashek's Whereabouts Unknown, a musical play which highlights the problems of homelessness in American cities. The playwright considers the plight of countless American citizens who for different reasons find themselves thrown out to the mercy of the streets. They populate street corners, flyovers, public parks and such like deserted places feeding on garbage and junk.

IV

Like American novelists who commonly treat the industrial city rather negatively equating it with the jungle and hell interchangeably, American dramatists create stage images which denote their negative views on the city and urban society. They use the city setting, putting emphasis on the physical scene where the action takes place, not only to delineate the characters or make thematic statements, but also to depict the milieu which has produced the problems raised in the plays. In other words, by means of the mise-en-scene, the playwrights imprint certain images on the minds of the audience reminding them of the urban environment to which they belong. For example, in two different dramatic works the city is directly equated with the jungle. In a rather revealing statement in Death of a Salesman Ben tells Biff, "Never fight fair with a stranger, boy. You'll never get out of the jungle that way." (p.49) And in describing Bessie Berger of

Mary (chattily, as they reach the sidewalk). We are going to be disposed today.

Rose. what a shame!

Mary. Yes, ma'am. My father went away and so we couldn't pay the rent.

Charlie (tugging at her arm). Aw, come on, Mary.

Rose. Have you another place to live, Mary ?

Mary. No. ma'am,.... (p.375)

Later the city marshal carries out the eviction order, dumping the furniture on the street sidewalk. Though the neighbours feel sorry for the plight of this family, they are virtually helpless to stop eviction, which is legally carried out by the city authorities.

The 'depression' plays of Odets, particularly Paradise Lost and Awake and Sing! also deal with the plight of evicted families. Set in an American city, Paradise Lost presents the Gordon family which is passing through difficult economic straits caused by the Great Depression. What seems to be a happy and prospering family at the outset of the play becomes lost and displaced at the end. When Leo Gordon's business fails he is forced to go into bankruptcy. The banks foreclose upon his house and his family is therefore forced to vacate the house which is mortgaged to the banks. Despite Leo Gordon's optimistic rhetoric at the end of the play, the fact remains that he is now homeless and his furniture is lying on the streets. Odets' Awake and Sing! also depicts the suffering of the Berger family caused by the economic woes of the Depression, and the constant fear of losing home. Bessie Berger is terribly afraid of this prospect, for she knows that other families have already been evicted: "They threw out a family on Dawson Street today. All the furniture on the sidewalk. A fine old woman with gray hair." (p.43) Later Jacob bitterly comments, "Someone tells a few jokes... and they forget the street is filled with starving beggars." (p.49)

to get out of this slum is to purchase a home in a nice residential suburb. Mama, the redeeming spirit of the play, says, "...Been thinking that we may be could meet the notes on a little old two-storey somewhere, with a yard where Travis could play in the summertime, if we use part of the insurance for a down payment and everybody kind of pitch in." (p.123) This has been an old wish, for since the time Mama and her late husband had landed in the present place they planned to stay for a couple of weeks intending to buy a house of their own. However, they were bogged down and never managed to fulfil their first dream. Finally after years of suffering and waiting the wish comes true, though ironically the money comes from her husband's life insurance. However, despite the opposition of the whites this black family moves to their new house. The play ends with a most effective dramatic image -- the moving men carrying the furniture and Ruth yelling, "Let's Get The Hell Out Of Here!" (p.203)

III

Closely related to the treatment of space in the context of American urban experience is the question of eviction and the plight of the homeless which have become phenomenal in American urban society. The fear to lose one's home and be turned out on the streets is a constant nightmare haunting large sections of city population, especially the poor and the working class. Street Scene depicts also the lives of poor city dwellers who could not cope with their bad economic circumstances and are therefore mercilessly thrown out on the streets. Among the lost lives of the house one finds a poor family consisting of a mother and her two small children. Charity is their source of income. Failing to pay the rent, the family is forced to evict the premises. In fact, besides the murder of Mrs Maurant and her lover by the jealous husband, the moving of the furniture out of the house becomes a significant reminder of the gravity of the problem.

A product of the Depression era, Street Scene suggests that eviction, which is toally caused by economic failures, has become a common eyesore in American cities. By making the children comment on their predicament which they do not understand, Rice wants his audience to realize the consequences of the problem on the human level:

up there, Linda, the trees are so thick, and the sun is so warm." (p14) Still hoping that Biff will eventually make it in the city, Willy plans to 'escape' from the city:

Willy: You wait, kid, before it's all over we're gonna get a little place out in the country, and I'll raise some vegetables, a couple of chickens,

Linda: You'll do it yet, dear.

Willy: And they'll get married, and come for a weekend. I'd build a little guest house. 'Cause I got so many fine tools, all I'd need would be a little lumber and some peace of mind (p.72).

In contrast with this open landscape which Willy Loman envisions is the claustrophobic reality of towering buildings and tenements that surround the salesman's home, and the lack of space for recreation – even the two elm trees (again memories of a more happy past) have been felled to clear space for apartment houses. Willy's suicide shows his desperation and total failure to come to grips with the progressive urbanism of American society.

The protagonists of The Glass Menagerie, Street Scene, and A Raisin in the Sun are no less besieged by their urban environment than Willy Loman. Some succeed to escape, but others are stuck for good. For instance, Tom finally gets out of his enslaving living conditions, though at the cost of leaving his mother and sister floundering all alone in a merciless urban world. The tenants in Street Scene are also hampered by their petty conditions, like those in Awake and Sing! They can only wish to escape from their confining space. For example, beleaguered by her next door neighbours who are always eyeing her and her mother, Mrs Maurant, with suspicion and contempt, Rose tells her mother: "I sometimes wonder if it wouldn't be better for us all, if we moved out to the suburbs somewhere – you know, some place in Jersey or Staten Island." (p.372) However, the play ends with a note of complete desperation – murder, eviction and disintegration.

In A Raisin in the Sun the characters are also tied by their impoverished conditions. Complaining of the narrowness of his space Walter calls it, a "beat up hole,"²¹ and Ruth describes it as a 'rat trap.' (p.124) The only hope

The mode of American plays set in cities is generally one of 'impasse'.¹⁸ The protagonists are constantly obsessed with a desire to escape from their living quarters because of their futile existence and frustration. They express this desire in different ways. Some characters feel nostalgic for the past and rural America; others try to move to better residential areas in the suburbs. But for most characters there is 'no exit', to use the title of Sartre's play, No Exit, which is incidentally most pertinent in this context; they can only seek haven in honky-tonks and other isolated places, or perhaps commit suicide.

In this instance, Miller's Death of a Salesman reveals the predicament of the small city dweller, Willy Loman, trapped in the sophisticated commercial society of Post-War America. Not able to keep pace with the urban transformations of American society, he feels alienated from society.¹⁹ His alienation is suggested in different ways. From the beginning nostalgia for the past and for the simple life of rural America comes to the fore. For example, the flute music we hear at the outset of the play juxtaposes Willy's loneliness with his reminiscences of a happy past. Besieged by high-rising towers which make him feel imprisoned within his space, Willy goes into reveries remembering what Ben told him about his father and the freedom of life he had enjoyed: "Father was a very great and a very wild-hearted man. We would start in Boston, and he'd toss the whole family into the wagon, and then he'd drive the team right across the country; And we'd stop in the towns and sell the flutes that he'd make on the way." (p.49) But now things have changed and Willy finds himself in a world in which nobody recognises him.²⁰

In Willy's mind the flute music is also associated with rural America, "the grass and trees and the horizon." (p.11) Rural landscape has recuperative therapy on the 'tired' mind of the salesman. For instance, he is delighted whenever he talks about the countryside. Telling Linda about what has happened to him on his way to New England, he says, "You can imagine, me looking at scenery, on the road every week of my life. But it's so beautiful

reflects the depraved lives of the protagonists. The stage directions read: "At the rise of the curtain, the audience is faced with the dark, grim rear wall of the Wingfield tenement. This building is flanked on both sides by dark, narrow alleys which run into murky canyons of tangled clotheslines, garbage cans, and the sinister lattice-work of neighboring fire escapes." (p.21) Williams' description of the setting is historically reminiscent of the dumbbell tenement model popular in New York and elsewhere in other American cities. Howard Chudacoff describes this kind of housing accommodation as follows: "The largest room in any dumbbell apartment measured only 10 by 11 feet. The narrow air shaft originally designed to provide light and air, acted as a receptacle for garbage, as a breeding place for vermin and insects, and as a duct for fire and noise. The major consequence of the dumbbell was not comfort, but more crowding."¹⁶ In fact, the Wingfield apartment is so small that a sense of claustrophobia engulfs the entire space. For example, one can only enter the apartment via the fire exit (a symbol of human desperation, as Tom points out), and because the apartment is so small the living room also serves as Laura's sleeping room.

The number of plays set in tenements is too large to be discussed here, and one has to be eclectic to keep the topic in focus. It suffices to cite a few other salient examples for further elaboration. Lorraine Hansberry's A Raisin in the Sun and Eugene O'Neill's All God's Chillun Got Wings (both plays will be later discussed to highlight racial conflict in an urban context) are set in tenements in major cities, and use the urban milieu as an image to indicate the nightmarish existence of the protagonists. By setting her play in a poor residential slum in Chicago, which is commonly populated by blacks, Hansberry shows how setting becomes an element of confinement detrimental to the aspirations of the characters. Similarly, O'Neill's play which is set in a New York slum district inhabited by blacks and whites alike, though segregated by a street, uses setting expressionistically to depict racial conflict. Finally, though Arthur Miller's Death of a Salesman does not take place in a tenement, the playwright makes us aware of the slum area in the background: "We see a solid vault of apartment houses around the small, fragile-seeming home"¹⁷ of Willy Loman.

escape." (p.412) However, despite his rhetoric the play ends with the sense of entrapment in full control.

Likewise, Clifford Odets, who came to prominence in the 1930's, is closely related to Rice in his social vision.¹³ His drama depicts the appalling conditions of the poor crowded in slum tenements which lack basic services. In Awake and Sing! Odets dramatizes the plight of lower-middle class Americans whose lives and dreams have been subverted by their urban environment. Setting his play in a tenement house, the dramatist depicts the Berger family trapped by its setting, exactly like the characters in Street Scene. In his stage-directions Odets indicates: "All of the characters in Awake and Sing! share a fundamental activity: a struggle for life amidst petty conditions".¹⁴

Packed in a small living space (an apartment), there live three generations of the Berger family: the grand father, the parents and the children, and also Moe Axle Rod, a boarder.¹⁵ The characters are conscious of the narrowness of the space they occupy. For instance, personal privacy is totally absent, which we also observe in Street Scene Ralph moans that he does not have a private room all for himself, and his mother, Bessie, can only comfort him by saying, "...when Hennie here marries you'll have her room-I should only live to see the day." (p42) Space for recreation does not exist; Jacob has to walk the dog on the roof. Moreover, the tenement lacks all civilized amenities – the dumbwaiter, for example, does not work, a fact revealed by Bessie's complaint against the landlord: "For seven years already, he's sending new ropes. No dumbwaiter, no hot water, no steam – In a respectable house they don't allow such conditions".(P.46)

The examples from Street Scene and Awake and Sing! reveal the victimization of city people by a ruthless urban milieu in which, contrary to the optimistic Marxist rhetoric of Jacob of Awake and Sing! and Sam of Street Scene, life is indeed printed on "dollar bills." Ironically Jacob (like Willy Loman of Death of a Salesman) commits suicide to leave the insurance money for his grand children.

The Glass Menagerie is also set in a dreadful physical space which

beings to exist-crowded together in dark, ill-ventillated rooms, in many of which the sunlight never enters and in most of which fresh air is unknown. They are centres of disease, poverty, vice, and crime, where it is a marvel, not that some children grow up to be thieves, drunkards, and prostitutes, but that so many should ever grow up to be decent and self-repelling.¹¹

The playwrights dealt with in this paper raise the same issues summed up in the above quotation. They highlight, each in his own way, the plight of the common city dweller and his vulnerability to his environment.

Rice's Street Scene, which is a useful starting point, depicts the terrible conditions prevalent in New York tenements and delineates the nightmarish city milieu. The play presents a tenement house packed with all sorts of people: native-born Americans and other immigrants representative of the social structure of middle-class America. The tenants are shaped by their socio-economic environment. Reduced to mere figures more like the ciphers of Rice's other play The Adding Machine these people become victims of a deterministic urban environment which they are helpless to change or surmount.¹²

Throughout the play the tenement house is described as unsuitable for human habitation. For instance, Rice's characters complain of the heat and the narrowness of their space. They are always seen crowding at the windows and on the porch for fresh air. The examples to be cited here disclose the awful conditions of the tenement. Trying to persuade Rose to leave her living quarters for a better life somewhere else, Easter calls the house a "dirty old tenement" (p.346), unfit for human living. Complaining of the bad living conditions in the house, Sam cries, "Oh, God, why do we go on living in this sewer?" (p.356) Later he complains to Rose saying, "Do you think I can stay here, stifling to death, in this slum,...?" (p.411) And Rose wishes to escape to the suburbs, where "people are much nicer and friendlier, when you get outside of New York." (p.385) One may add other evidence to denote the inhuman living conditions of the tenement and point out the desire of the protagonists to escape from this predicament. As Sam puts it, "It's to escape all that, that we must be together. It's only because we love each other and belong to each other, that we can find the strength to

though, that the city-image a writer creates is not necessarily a true copy of the real one, but only a medium or metaphor which expresses the writer's attitude toward urban environment.

I

In dealing with the negative aspects of the city, a host of American dramatists insistently make us aware of the urban scene by setting their plays in tenements and other cul-de-sacs (e.g. honky-tonks, subways, etc.) which are at odds with human freedom. For instance, Elmer Rice's Street Scene takes place in an ugly brownstone tenement building located in "a mean quarter of New York."⁷ The Berger family of Clifford Odets' Awake and Sing! lives in a tenement apartment in the Bronx, New York. Set in St. Louis, Missouri, the Wingfield apartment in Tennessee Williams' The Glass Menagerie "is in the rear of the building, one of those vast hive-like conglomerations of cellular living-units that flower as warty growths in overcrowded, urban centers...."⁸ And Sidney Kingsley's Dead End presents an awful naturalistic view of urban poverty and misery in New York. Set at the dead end of a filthy street, the play depicts the squalid conditions of the characters and reveals their total isolation from the urban environment around them.⁹ These plays clearly reveal the diminished space allowed the individual and convey a sense of menace created by the urban environment.

The tenement house, which is widely used as a scene for many American plays, is a multi-story building inhabited by the poor. Owing to the abject living conditions of the tenement, it has gradually gained negative meanings associated with diseases, sanitation problems, squalor and crime.¹⁰ The following excerpt from Milton D. Speizman's Urban America in the Twentieth Century is significant for its bearing on the topic under consideration:

the tenement house system has become fraught with so much danger to the welfare of the community... . The tenement districts of New York are places in which thousands of people are living in the smallest space in which it is possible for human

Before discussing the image of the city in American drama, let me recapitulate briefly the main points that have been established so far relating to the treatment of the subject in American literature. Generally speaking, American writers have shown serious interest in the urban transformations taking place in their society. They more or less express an ambivalent attitude toward the industrial city which they see as the locus of socio-economic success and labor opportunity, and yet condemn it as inhibitive of the freedom of the human spirit. Commenting on the negative depiction of the city in American letters, Morton and Lucia White point out that:

the American intellectual has been alienated from the society in which he has lived, that he has been typically in revolt against it. For while our society became more and more urban throughout the nineteenth century, the literary tendency to denigrate the city hardly declined; if anything, its intensity increased. One of the most typical elements in our national life, the growing city, became the bete-noire of our most distinguished intellectuals rather than their favourite.⁴

In discussing American literature with respect to urban and social change, Michael Spindler observes that the growth of the industrial city has provided writers, especially novelists, with real-life experiences which they use to depict the urbanization of modern American society in a rather negative way. He particularly points out to American novels written in the nineteenth and twentieth centuries (e.g. Sister Carrie, The Jungle, U.S.A. and others) which meticulously portray the industrial city as a pessimistic environment infested with images of death and desperation.⁵

Let us now consider how American playwrights react to the same phenomenon – the negative portrayal of the city in American belles-lettres. A scrutiny of American drama written in the twentieth century from this perspective reveals that American playwrights have also been aware of the exigencies imposed by the urban milieu and looked at the city as a force inimical to the fulfilment of the American Dream. They depict the city as the locus of desperation associating it, as Leslie Fielder suggests, with infernal images which enhance our sense of alienation.⁶ It should be pointed out,

THE IMAGE OF THE CITY IN AMERICAN DRAMA

Mahmoud F. Al-Shetawi (University of Qatar)

From the beginning, Americans conceived of their society as urban and founded cities in the New World.¹ Since most of the early settlers of America originally came from Europe, they brought with them the process of urbanization which took America by storm; thus burgeoning industrial cities systematically mushroomed everywhere in the country. Indeed, through the seventeenth and eighteenth centuries and by the turn of the nineteenth century America was turning into a predominantly urban nation and the majority of Americans were becoming city dwellers. With the advent of the twentieth century the city or urban center became the characteristic landmark of American landscape. The urban development of the United States of America has been exhaustively discussed in different studies, and it is not the concern of this paper to look into this matter again.² Instead I propose to examine the varied treatment of the city in modern American drama and reveal the attitude of American dramatists toward their urban society. Though the subject has been duly documented with respect to fiction and, to some extent, poetry, its consideration in drama remains yet to be fully investigated.³

The corpus of American drama set in urban milieus is too large to be considered in an article of this length, and perhaps needs to have a full-length book devoted to it. Therefore, the topic will be limited to some selected plays which, in my opinion, highlight the treatment of the city quite significantly and are commonly recognized as major plays. These include, as examples, Street Scene, Awake and Sing!, The Glass Menagerie, Death of a Salesman, A Raisin in the Sun and others which will be cited in the course of the paper. Diverse as these plays may be in terms of style and social outlook, they still deal with a common theme: the petty conditions of American cities and the struggle, though mostly futile, of the protagonists to escape from a deterministic urban environment to which they find themselves bound. This negative depiction of the city is mainly conveyed in using the city as *mise-en-scene* for the plays. Mostly set in urban settings (New York City is the most popular), these plays associate the city with images of entrapment and desperation suggesting the alienation and unfulfilled hopes of the characters.

- | | | |
|---------------------------------|--------|---|
| Ryan, E.B. | (1979) | "Why Do Low-Prestige Varieties persist?" in Giles & St. Clair (ed.): <u>Language & Social Psychology</u> pp 145-157. |
| Schmidt, R.W. | (1974) | "Sociostylistic Variation in Spoken Egyptian Arabic: Examination of the Concept of Diglossia" Ph.D. Dissertation, Brown University. |
| Scotton, C.M.S.
& Wanjin, Z. | (1984) | "The Multiple Meanings of Shi:fu, Language Change in Progress". <u>Anthropological Linguistics</u> Vol.26, No.3, pp 326-344. |
| Shorrab, G.A. | (1981) | "Models of Socially Significant Linguistic Variation: The Case of Palestnian Arabic" Ph.D. Thesis, State University of New York at Buffalo. |
| Trudgil, P. | (1974) | <u>"The Social Differentiation of English in Norwich"</u> CUP |
| Wardhaugh, R. | (1986) | <u>"An Introduction to Sociolinguistics"</u> Blackwell, Oxford. |
| Wolfram, W. | (1969) | <u>"A Sociolinguistic Description of Detroit Negro Speech"</u> Centre for Applied Linguistics, Washington, D.C. |

- Labov, W. (1966) "The Social Stratification of English In New York City" Centre for Applied Linguistics, Washington, D.C.
- (1972a) "Sociolinguistic Patterns" Blackwell, Oxford.
- (1972b) "On the Mechanism of Language Change" In Gumperz & Hymes (eds) 1972 Directions in Sociolinguistics pp 512-537
- (1972c) "Negative Attraction and Negative Concord in English Grammar" Language 48, pp 773-818.
- Le Page, R.B. (1985) "Acts of Identity"
& Tabouret-Keller, A CUP, London
- Lyons, J. (1970) "New Horizon in Linguistics" Harmondsworth, Middlesex, England Penguin.
- Milroy, L. (1980) "Language & Social Network" Blackwell, Oxford.
- Milroy, L. (1977) "Speech and Context in an Urban Setting" Belfast Working Papers in Language and Linguistics Vol. 2, No.4
& Milroy, J.
- Romaine, S. (1980) "What is a Speech Community?" Belfast Working Papers in Language and Linguistics Vol.4, pp 41-59

and unattainable as the idealization of the homogenous speech community or the ideal speaker-hearer for the study of linguistic behaviour. (Dua 1981).

References:

- | | | |
|---------------------|--------|---|
| Abdul-Jawad, H.R. | (1981) | "Lexical and Phonological variation in Spoken Arabic in Amman", Ph.D Dissertation, University of Pennsylvania. |
| Al-Amadidhi, G.G.H. | (1985) | "Lexical and Sociolinguistic Variation in Qatari Arabic". Phd. Thesis, University of Edinburgh. |
| Bolinger, D. | (1975) | <u>Aspects of Language</u> 2nd ed. New York Harcourt Brace. |
| Braithwaite, C.A. | (1985) | Toward a Conceptualization of "Speech Community" <u>British Journal of Social and Clinical sychology</u> Vol.9, pp 77-9. |
| Dorain, N.C. | (1982) | "Defining the Speech Community". In Romaine 1982 (ed) <u>Sociolinguistic Variation in Speech Communities</u> Arnold pp 25-33. |
| Dua, H.R. | (1981) | "Dimensions of Speech Community" <u>International Journal of Sociology of Language</u> 52, pp 85-119. |
| Gumperz, J.J. | (1968) | "The Speech Community" in Giglioli (ed) 1972 <u>Language & Social Context</u> PP 219-31. |
| Holes, C. | (1987) | <u>"Language Variation and Change in a Modernising Arab State"</u> Keenan paul International, London. |

an acceptable member of the community, because in practice people do not define the group with which they identify solely on language grounds. Other factors are equally, if not more, important. These factors include diverse elements such as history, background, customs, habits, rituals, etc.

The inadequacy of most definitions of speech community (including Labov's) is evident when we look at the interesting case of the Gaelic speaking community in Scotland. Dorain (1982) reports on Gaelic-speaking fisherfolk descendants in the Highland district of Scotland. In this community there are three linguistic groups:

- a) monolingual English;
- b) bilingual English/Gaelic;
- c) Semi-speakers and near passive bilinguals in Gaelic/English (their active language is English).

Obviously, most definitions such as Labov's, Lyons (1970); Gumperz (1968), to name a few, may accommodate groups (a) and (b), but fall short of handling the third group. But all these groups regard themselves as part of the same speech community. In fact, all three groups of speakers show similar affiliation with the Gaelic/English speech community, regardless of their actual participation and their active command of the Gaelic language. In other words, what is important here is social affiliation rather than linguistic ability.

Perhaps what we would like to see is a definition which determines if any given speaker is a member of the speech community or merely a participant in it and whether he is a central member, a peripheral one or totally outside the speech community concerned.

It is tempting to agree with Gumperz who says that a speech community cannot be satisfactorily delimited and defined on the basis of the speaker's reactions to a linguistic variable such as (r) in New York, or [d3] in Bahrain. A competent member of the speech community must also share other things such as knowing how, when, where and what to speak. However, similarity in norms does not necessarily mean uniformity in norms. The concept of a uniform set of norms for the speech community as a whole is as unrealistic

"without necessarily making any conscious choice, he (the member of a socio-economic class) identifies himself in every utterance by distinguishing himself from other speakers who use contrasting forms." (Braithwaite 1985:17).

This is to say that the realization of any speech community as an entity can only be from the researcher's perspective, regardless of how the speaker actually perceives the speech community.

Such acts may be quite serious for we may end up with an untrue picture of a speech community. Any definition or delimitation of speech community must, somehow, reflect the speaker(s)' perception of the community, because the individual awareness that he belongs to a given group is, for the structuring of his socio-cultural behaviour, more important than any objective ordering in different socio-economic and cultural hierarchies established by the researcher.

The final issue in relation to this specific point is the relationship between participating in a speech community and being a fully-fledged member of that community. Can we assume that every participant in the speech community is also a member of it? Obviously, Labov sees no difference between the two. Thus every speaker who participates in the set of shared linguistic norms is also a member of the same speech community. In other words, a recent newcomer to New York, who has the same image of the variable (r) and shares the same pattern of style shifting is a member of New York City speech community.

Many people disagree with such a concept. Common sense dictates that to participate in a speech community is not quite the same as to be a member of it. In fact, any concept of speech community in terms of knowledge alone, even knowledge of grammar as well as knowledge of patterns of speaking falls short. We may go one step further and claim that membership in a community depends upon criteria which in a given case may not even saliently involve language and speaking. (Wardhaugh 1986). For example, a foreigner may learn the language and acquire language skills but still be only a participant in a speech community and not a member, if he does not also fully master receptive skills and sociolinguistic norms that would make him

community or they are not, depending on their reaction to a particular linguistic variable. But in practice any individual may belong to X number of different speech communities. There is simply no limit to the ways and means by which speakers identify themselves with various groups in the society. This is done for different reasons; security, amusement, worship, self-identification, etc. Consequently

"there is no limit to the number and variety of speech communities that are to be found in a society" (Bolinger 1975:333).

For instance, a Qatari university graduate student may belong to a great number of groups; Muslims, Arabs, Qataris, educated Qataris, young, etc. These are only some of the groups that this individual would be liable to associate with. But on any particular occasion he will identify himself with only one of the groups. The group which he chooses for the identification process depends on the contrastive or important factors in a particular setting. In fact, many studies have found that the relaxed peer-group usage of language is oriented towards some social target, i.e. the establishment of identity with a group; and that target varies from one occasion to another (see Le Page and Tabouret-Keller 1985, Milroy 1980 and Labov 1972c).

The process of multi-level identification occurs because the concept of group is relative. Hence speech community must also be relative. The relativity in language use is nicely captured by Le Page & Tabouret - Keller (1985 : 181) when they state that they see

"speech acts as acts of projection: the speaker is projecting his inner universe, implicitly with the invitation to others to share it, at least insofar as they recognize his language as an accurate symbolization of the world, and to his attitude towards it. by verbalizing as he does, he is seeking to reinforce his model of the world, and hopes for acts of solidarity from those with whom he wishes to identify."

Moreover, Labov suggests that the factors which identify the speaker with a particular speech community are out of the awareness of the speaker. Thus Labov writes:-

rules to describe the community grammar. This would mean that all speakers do not share the same variable rule, which is a pre-requisite to qualify as members of the same speech community. Thus in a community that is witnessing sound change in progress, there is more than one variable rule; and likewise we have more than one speech community. However,

"once we acknowledge the existence of different norms of speaking and prestige attached to them as co-existent within the same speech community, then the notion of the prototype variable rule community described in terms of its usage of a linguistic variable controlled by a single variable rule breaks down" (Romaine 1980:51)

In fact, after a little thought it becomes obvious that if all speakers always shared the same evaluation of variants, it would be difficult to see how a change could take place at all (Scotton & Wanjin 1984).

Moreover, Labov's model of language change suggests an overwhelming tendency for people to adopt the speech features of the socio-economic class above them. This is a unidirectional model of language change towards the prestigious language of the highest socio-economic class. In this model there is no mention of the role of low (negative) prestige varieties.

Many studies have found that low-class people do not adopt the prestigious variety of the higher socio-economic class; moreover, they favoured their native speech habits (see Ryan 1979, Milroy 1980, Cheyne 1970).

Thus it seems quite adequate to say that,

"in different speech communities social and linguistic factors are linked not only in different ways but to different degrees, so that the imbrication of social and linguistic structure in a given speech community is a matter for investigation and cannot be taken as given" (Romaine 1980:42).

d) Group Identity and Speech Community.

Labov's definition of speech community fails to capture the dynamic aspect of language. According to Labov people are either part of a speech

however, in Qatar, bedouin speakers were moving towards the sedentary norms of speech, thus adopting [j] while the sedentary group were adopting the [d3] variant of the Standard Arabic (Al-Amadidhi 1985).

Abdul-Jawad (1981) reports a somewhat different pattern of change. In his investigation on the position of the variable (q) (voiceless uvular plosive) in the Jordanian dialect, he noticed that some speakers from rural areas showed change in two different directions with regard to the variable. They adopted more of the standard variant [q] because of the increasing influence of the formal educational system, and at the same time they adopted the prestigious urban variant [ʔ].

Labov's concept of language change and its mechanism depends very much on the coherent notion of speech community and community grammar. Without such coherence it is impossible for any change to take place (Romaine 1980). Labov implies that in order to identify a specific speech community one must discover the linguistic rules concerning the co-variation between linguistic variables and non-linguistic ones. These rules are presented in the forms of variable rules. Every variable rule is constrained by linguistic as well as non-linguistic factors; and every rule identifies a specific speech community (Braithwaite 1985). Thus, New York City is said to be a single speech community because the variation in the variable (r) is captured by one variable rule which is constrained by linguistic elements, i.e. whether the following segment is a vowel or a consonant, and also constrained by non-linguistic factors, i.e. the socio-economic class of the speaker, sex, style etc. Moreover, it is implied that variable rules work for all sub-groups within the society, albeit to a different degree; and all subgroups share the same constraints and norms of use. Therefore, in the process of style shift, all speakers will shift in the same direction, but not to the same degree.

This concept of language and its relationship to variable rules came under strong attack from Suzanne Romaine. She argues that changes, using Labov's hypothesis, would involve reordering of the constraints i.e. the reweighting of the constraints' hierarchy in the variable rule. If this is the case, then all the subgroups of the society, at one point in time, do not share the same variable rule. At this point there would be two or more variable

"has little to do with paying more attention to speech during reading... Thus the influence of the written form produces variability which is qualitative rather than quantitative" (Milroy 1980: 103-4).

These findings contradict Labov's claim that it is possible to view styles along a linear continuum from casual to formal. In fact, the reading styles and the spoken ones should be represented as different parts of informants' repertoires instead of points on the same linear continuum, since to a certain extent variation in the reading styles depends on skills in reading aloud and on the materials that are read.

c) The Process of Sound Change and Speech Community

Labov's notion of linguistic change is closely tied to the principle of the common evaluation of linguistic variables. Because all members of the speech community evaluate the variants in the same way, changes in the linguistic system of the community can take place only in one direction, which is, in most cases, towards the prestigious variety. Thus, the speech community is seen as a physical body which can move as a whole in a certain direction. But such an idea is far too simplistic and unconvincing. In fact:

"even fairly homogenous speech communities may display more than one direction of change and variation, and sub groups within the community can be characterized by bimodal distribution with respect to the use of the same variable; i.e. they use it in different ways" (Romaine 1980:43)

Various studies on Arabic dialects have shown that the same linguistic variable may move in two different directions simultaneously. Holes (1987) investigated the variable [d3] in the Bahraini dialect. The variable displayed two variants [d3] and [j]. The two variants were associated with the stigmatized Shi'i group and the prestigious Sunni group respectively. He found that the former group was moving in the direction of the socially prestigious group; and adopting the [j] variant of the Sunni group. But the latter group was moving in the direction of the superposed variety, i.e. Standard Arabic, thus adopting the [d3] variant which coincided with the variant used by the stigmatized group. Similar patterns of change in two opposite directions of the same variable were also evident in Qatari Arabic.

There are a couple of points which I would like to raise in relation to the process of style shift. The first is the effect of reading material on the actual realization of a linguistic variable in reading styles. Labov asserts that the instances of the prestigious (standard) variant increase in the reading styles compared with the spoken styles. The implication is that such an increase will occur regardless of the material which is read.

This, however, is erroneous, as the results of numerous studies show. In my earlier study (1985) informants were given two pieces of poetry to read, each of 12 lines. One poem belonged to Standard Arabic poetry while the other was colloquial poetry. The results showed that informants applied a different set of rules when reading the two poems. When reading the Standard Arabic poetry they increased (almost categorically) their usage of the standard variant. But when reading the vernacular (colloquial) poem there was no increase in the instances of the standard variant. This indicates that the material that is read will somehow influence the actual reading process, the strategies adopted by the informants and the realization of any specific variant.

Other studies have also produced results contrary to the accepted dogma that reading styles show a closer approximation to the standard norms. For example, Milroy & Milroy (1977) found that it is not always the case that reading styles yielded results closer to the standard norms of speech. In their investigation of Belfast speech, they found that the (a) variable did not show the expected direction of shift. In fact, all the speakers had a higher percentage of the localized variant in the reading list than in the formal style. This is an indication of a closer approximation to the vernacular norms in the style of reading list. Moreover, the (a) pattern was reproduced in a number of other vowel variables.

The second issue is the relationship between the spoken styles and the reading ones. Are they placed on a single linear continuum, or do they belong to different continua? In other words, are the differences between reading styles and spoken styles quantitative or qualitative? My earlier study (1985) showed that people may utilize a variant in the spoken styles but never use it when reading. This suggests that some kind of dual norm is involved. This

In these communities when people react to a variable it is extremely difficult to decide whether they react to it as a part of the local dialect vis-a-vis the Standard Arabic or as a part of a local variety vis-a-vis another local variety. For example, in my earlier study (1985) many Bedouin speakers reacted positively towards their usage of the [d3] variant . Did they react in that manner because [d3] is part of their dialect; thus emphasizing their identity and showing solidarity with the Bedouin group ? Or were they reacting to the variable as a part of Standard Arabic (the prestigious variety)? Or, were they doing both simultaneously?

This leads to another unresolved question in Labov's definition: do people react to a linguistic variable independently or do they react to it as a part of a complete system? In other words, does the variable alone trigger the informants' reactions, or are their reactions influenced by other features that occur in the sentence?

Reading Labov one gets the impression that linguistic variables alone trigger the reactions. However, this is doubtful and it would be interesting to see how people would evaluate a linguistic variable, for example (r), when the variable gives an indication in one direction while other linguistic clues point to the opposite direction. We want to know how speakers rate another speaker when his usage of (r), for example, is in accordance with the highest socio-economic class, but other signals in his verbal message such as words, phrases, expressions, other variables etc. put him in a lower socio-economic category.

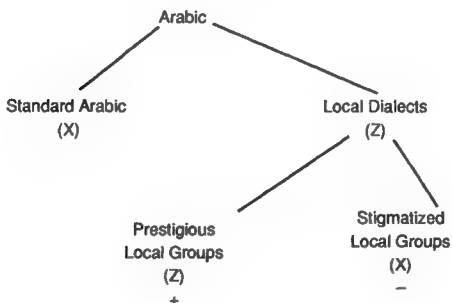
b) Style Shift and Speech Community.

Another pillar in Labov's definition is the stylistic shift across a continuum which has various style levels stretching from casual (informal) style to the most formal styles. Labov distinguished five levels:- informal speech; formal speech; reading; word list and minimal pairs. The first level is the most informal style and the last the most formal. The crucial point is that as one moves in the direction of more formal styles, there is an increase in the instances of the prestigious variant in the speech of all social classes (Labov 1966, Trudgill 1974, Schmidt 1974, Worlfarm 1969). In other words, the standard variant increases as formality of the style level increases.

Trudgill 1974).

Similar results re also reported in quantitative studies on the Bahraini Arabic dialect and the Palestinian dialect. Holes (1987) investigated the position of the [d3] variable in Bahrain. The variable yielded two variants: [d3] and [j]. The former is associated with the Sunni group who occupy a very prestigious position in the social hierarchy. The latter is linked with the Baharana (Shi'i) group who are socially stigmatized. Shorrab (1981) examined the same variable in a Palestinian community. He separated two variants: [d3] and [3]. [3] is associated with town dwellers (Madani speakers) who are the elite of society. [d3] is mainly used by the Bedouin and Fallahin farmer groups who are socially stigmatized.

Schematically, the position of the (d3) variable in these Arabic dialects vis-a-vis the Standard Arabic, can be presented as follows:-



(+ = prestigious
- = stigmatized)

Thus when we compare the local dialect with Standard Arabic the [x] variant i.e. [d3] has prestige, but when various local varieties are compared with each other the [z] variant i.e. [j], [3] has prestige.

we make is arbitrary.

Scotton & Wanjin (1984) investigated the semantic change of the meaning of the Chinese word shi : fu. They found differentiated evaluation as well as differentiated usage of the word within the same speech community. Shi:fu could mean elder or master craftsman (original meaning), comrade or a neutral term of address. Each meaning is associated with a different group of speakers in Beijing. The investigators found that there was an isomorphic relationship between the subjective evaluation and the actual usage of the word shi : fu. Informants evaluated their own usage of the word most positively, although they are part of the same speech community.

When Labov's notion of speech community is applied to Arabic, different sorts of problems are encountered. Arabic speech communities are diglossic. The language that is used in Arab countries is best described as a continuum which has High Code (H) at one end and Low Code (L) at the other; and in between there are an infinite number of varieties. Some are close to (H) while others are closer to (L).

In Labov's theory, the notion of prestige is always tied to the highest socio-economic class, which other speakers try to copy. Various studies on Arabic contradict such a claim. In an earlier study on variations on Qatari Arabic (al Amadidhi 1985) I examined the variable [d3] (voiced alveolar affricate). It shows three variants:-

[d3] – voiced alveolar affricate

[ʒ] – voiced palatal fricative

[j] – voiced palatal glide.

[ʒ] occurred equally in the language of all subgroups and thus is socially insignificant. [j] is used by the prestigious sedentary group while [d3] is employed by the Bedouin group who are socially stigmatized. Considering the dialectal level alone the prestigious form is the [j] variant. However the [d3] variant used by the Bedouin coincides with the form of the Standard Arabic, i.e. the most prestigious variety of Arabic. This is quite different from what has been found in studies on English where the most prestigious variants are used most frequently by the highest socio-economic class. Such a pattern is known as a reflection of social class stratification (Labov 1972a,

the reaction to one linguistic variable shows uniformity across the community while the attitudes to another variable exhibit split reaction? And, finally, what is the relationship between overt and covert prestige (Trudgill 1974)?

In Labov's study (1966) in New York City all the speakers reacted positively to the r-full variety i.e. they all considered retaining (r) as more prestigious than dropping it. Is it not possible that they were reacting to the variable in a particular situation, i.e. formal context, mainly interview? Would they exhibit the same reaction to the same variable in a less formal situation, i.e. everyday casual context? This point invites some thorough investigation. It also leads to the question of appropriateness.

Language takes place in a social context. We cannot assign \pm prestige to a linguistic variable regardless of the context or the immediate situation of speech event. A linguistic item may be viewed positively in one situation and negatively in another. For example, to use Standard Arabic in a t.v. interview brings a certain degree of prestige to the speaker; but using the same form in a friendly setting raises laughter. I think that the situation in the English speaking countries is not very different. It is only a matter of degree, not of principle. Therefore, it is worthwhile to examine the reaction of speakers to linguistic variables in as many different contexts as possible. Certainly, it would be interesting to see how New Yorkers, for example, react to the linguistic variable (r) in a less formal environment.

The other point related to the notion of prestige is the difficulty one encounters when handling more than one variable in the same community. Milroy (1980) gives an example of such cases. She writes:

"Southern British speakers cannot be said to belong to the same speech community as New Yorkers, since they do not attach the same social meaning to, for example (r): on the contrary, the highest prestige accent in Southern England (RP) is non-rhotic, yet the Southern British speech community may be said to be united by a common evaluation of the variable (h); h-dropping is stigmatized in Southern England" (Milroy 1980:13)

In this case, do we have one speech community or two? Whichever choice

variable, but the shift between contrasting styles follow the same pattern in almost every case." (1966:7).

In another words, New Yorkers form a single speech community because all group exhibit an increase in the variant (r) as the level of formality increases. Labov's study in 1966 showed that every group exhibited a regular style shifting in the same direction. The groups are different in their actual realization of (r); but they shift in the same direction. Since the highest social group is closer to the norm i.e. r-full variety than other groups, the shift towards r-full type of speech is less noticeable in the speech of the highest socio-economic class compared with the lowest social group, which shows a high increase in the realisation of (r) as the situation becomes more formal. But at every style level the highest social group has more cases of the prestigious variant (r) than the rest. In fact, at every style level, each social group shows instances of (r) comparable to its social status. Labov explains the shift toward r-ful variety as being the result of the positive evaluation of (r) by all New Yorkers.

Having presented Labov's theory of speech community I shall examine it from four different axes and the relationship of each to the notion of speech community. The four axes are:-

- a) The notion of prestige
- b) The process of style shifting
- c) The process of sound change
- d) The notion of identity.

a) Prestige and Speech Community.

One of the key notions in labov's definition of speech community is the idea of prestige. Thus New Yrok City is a single speech community because all the speakers regard r-full variety as prestigious. However, this notion of prestige must be scrutinized carefully. There are a host of questions which must be answered if one wants the definition to be more precise. Probably the very first question is: What do we mean by prestige? Is prestige tied to linguistic variables only or can it be extended to cover language varieties as well? Can we talk about prestige independent from context? What is the relationship between prestige and appropriateness? What happens when

variables such as (r) reflect agreement among speakers despite the fact that each group of speaker uses the variables differently.

This notion of common evaluation of the linguistic variable is evident in labov's writing. In fact he insists on such evaluation as the crucial factor in designating any group of speakers as members of the same speech community. For example, he writes: (1972a:158).

"a speech community cannot be conceived as a group of speakers who all use the same forms; it is best defined as a group who share norms in regard to language."

At another point he writes:

"the linguistic variable became one of the norms which defined the speech community, and all the members of the speech community reacted in a uniform manner to its use" (Ibid: 179).

He also writes that New York City is a single speech community because it is "united by a common evaluation of the same variables" (1966:125).

A similar tone is quite clear when he writes:

"the speech community is defined not by the presence or absence of a particular dialect or language but by the presence of a common set of normative values in regard to linguistic features" (1972b:513).

Thus Labov's concept of speech community abandons any notion of uniformity in the actual employment of language or linguistic variables but relies on shared evaluation of linguistic variables.

Considering premise (b), Labov writes:

"that New York is a speech community and not a collection of speakers living side by side, borrowing from each others' dialects. may be demonstrated by many kinds of evidence. Native New Yorkers differ in their usage in terms of absolute values of the

However, the aim of this paper is to examine the definition in the light of numerous studies that have been conducted in the last twenty years, particularly those studies that were carried out on Arabic. The objective is to see how far the definition proves accurate in the light of new information and results which were not available when the definition was first introduced.

I have chosen to comment on Labov's definition because it is quite different from others in the field, and thus invites more discussion. Labov's definition concentrates on shared norms while other definitions emphasize the shared language or variety. For example, Lyons (1970) defines the speech community as "all the people who use a given language." Similar definition is also framed by Charles Hockett (1958:8) "each language defines a speech community: the whole set of people who communicate with each other... via the common language." In fact the emphasis on shared linguistic characteristics is evident in all the definitions except Labov's. One may suggest that Labov's definition is more psychological than linguistic in its orientation. This however, is not to imply that other definitions are not open to examination or criticism, but that Labov's offers more scope for discussion.

Labov's theory of speech community rests on two premises:-

- a) that the reaction/attitude to linguistic variables are the same throughout the community despite differences in the actual use of the variables by each group of speakers:

and

- b) that various social groups in the society use the linguistic variables (or language variety) in the same way, although not necessarily to the same level.

On the basis of premise (a) Labov concludes that all New Yorkers from the highest socio-economic class to the lowest on the social hierarchy form a single speech community, because all of them view the retention of (r) positively, i.e. prestigious. In other words, he regards New York City as one speech community because the subjective reactions to the linguistic

'SPEECH COMMUNITY: A CRITIQUE OF LABOV'S DEFINITION

Dr. Darwish A-Amadidhi

Speech community is an important notion because language is both an individual possession and a social possession. Certain people have similar linguistic properties. i.e. they speak the same language or the same variety. Thus they can be said to be members of the same speech community. Since language is a social entity and it is always used in a social environment, it is crucial to define the social space in which the language or variety is taking place. Besides speech community is one of those global terms that is widely used in sociolinguistics. Other related concepts such as speech field, speech event, speech network, speech situation etc. are embraced by the larger concept, i.e. speech community. In fact, defining speech community determines, in one way another, the nature of all smaller units of study (Braithwaite 1985). Because of the importance of this unit many different definitions of speech community have been presented by various scholars working in the different branches of sociolinguistics, (Gumperz: Ethnography of Speaking. Le Page: Creole Studies, Fishman: Sociology of Language, Labov: Quantitative Approach; to name some.)

One of these definitions was presented by William Labov in the early seventies. He writes:

"The speech communities is not defined by any marked agreement in the use of language elements, so much as by participation in a set of shared norms; these norms may be observed in overt type of evaluative patterns of variation which are invariant in respect to particular levels of usage" (1972a: 120-1).

It may come as a surprise to question and examine such a definition of speech community as Labov's since it has been in use for the past two decades and so much has been written about it.

28. Baines, *op. cit.*, p.7
29. Roman Taborski, Apollo Korzeniowski, Wroclaw, 1957.
30. Alfred de Vigny, Collected Poems, Paris 1837.
31. Katherine Haynes Gatch, "Conrad's Axel," Studies in Philology, Jan., 1959.
32. W.B. Yeats, Review of "Axel", The Bookman, April 1894.
33. H.T. Webster, "Conrad's Changes in Narrative Conception in the MSS of Typhoon and Other Stories and Victory", P.M.L.A. Journal, No.64 (1949), pp 953-62
34. Gatch, *op. cit.*, p.98
35. Villiers de l'Isle Adam, Axel, Paris, 1980, Pt.II, III, XII, p.159.
36. *Ibid*, Pt. I, II, 1, p. 46; and Pt. III, II, i, p. 213
37. *Ibid*, Pt. IV, II, 1, p. 261.
38. Vicomte Robert du Pontavice de Heussey, Villiers de l'Isle Adam, transl. by Lady Mary Lloyd, London 1894.
39. Villiers de l'Isle Adam, Sardonic Tales, London, 1927.
40. *Ibid*, p.1.
41. Conrad, Notes on Life & Letters, *op. cit.*, p.8.

3. Joseph Conrad, "A Glance at Two Books", Last Essays, Dent, London 1957, p. 132.
4. Guy de Maupassant, Oeuvres Completes, Paris, 1908, p.277.
5. Kirschner, op. cit., p. 215
6. Guy de Maupassant, op. cit., p. 30
7. Gee and Sturm, Letters of Joseph Conrad to Marguerite Poradowska, 1890-1920, translated from the French and ed. with an introduction, Notes and Appendices, Yale, 1940, p. 72.
8. F. Madox Ford (Hueffer), Joseph Conrad: A Personal Remembrance, London, 1924, p. 195.
9. H.D. Davry, Mercure de France, Paris, July, 1899, p. 266.
10. Letter to Hugh Walpole, 7th June, 1918, Life and Letters (Aubry), op. cit., II, p.206
11. Letter to Marguerite Poradowska, 6th April, 1892, quoted by Gee and Sturm, op. cit., p.44
12. Jocelyn Baines, Joseph Conrad: a Critical Biography, London 19690.
13. Gustave Flaubert, La Tentation de Saint Antoine, Paris, 1954, p. 72.
14. Joseph Conrad, Notes on Life & Letters, Dent, London, 1957, p.37
15. Ibid., p.37.
16. Joseph Conrad, A Personal Record, Dent, London, 1957, p.44.
17. Ivan Turgenev, "Hamlet and Don Quixote – the Two Eternal Human Types", translated by D.A. Model, Current Literature, New York, March 1907, p. 291.
18. Ibid.
19. David Magarshack, Turgenev: A Life, New York, 1954, p.281.
20. Letter to Cunninghamham Graham, 8th February 1888, Life and Letters (Aubry), op. cit., pp. 268-70.
21. Kirschner, op. cit., p. 242
22. Ibid., p.246
23. Edward Garnett, Letters from Conrad, 1885 – 1924, Yale, 1940, p. 163.
24. Letters to Galsworthy, 9th April, 1906, Life and Letters, (Aubry), op. cit., II, p.33
25. Baines, op. cit., pp. 144-5
26. Ibid., p. 145
27. Letter from Henry James to Gosse, 26th June, 1902, cited in Baines, op. cit., p.145

Conrad's however, lies in Villiers' notorious snobbishness: his pessimism was retrogressive, looking back to an ideal and feudal world in which the higher social order of society alone could aspire to noble ambitions and ethical goals. Conrad, on the contrary, although somewhat snobbish personally, did not carry this over into his novels. When he wrote "What one feels so hopelessly barren in declared pessimism is its arrogance"(41) he was doubtless thinking of the sort of pessimism exemplified by Villiers. Conrad nowhere refers specifically to having read Villiers de l'Isle Adam, nor acknowledges any influence on himself of Axel, although it may be thought unlikely that he could have missed a major writer whose chief work was a cause celebre in the 1890's, and who was praised so highly by Arthur Symonds. It is possible therefore, because of their proximity in certain aspects, that some of Conrad's attitudes received clarification, or appeared to him less unique, as a result of knowledge of Villiers, but it is also highly improbable that he felt a strong or guiding influence from the work of a writer whom he never anywhere mentioned.

In conclusion, then, while it may readily be granted that Conrad's technique and use of language were affected by contact with French literature, it is far from clear that he acquired from any French writers the attitudes towards life which make him seem "exotic" to English readers. It remains true, partly for reasons of style alone, that his work has a "French flavour". Apart from style altogether, this may be traced to the sympathy he felt for French attitudes generally, to the affinity he felt for the craftsmanlike approach to literature of Flaubert and his successors, and to the attraction French post-romantic ideas had for him. As in the case of Villiers de l'Isle Adam, other French authors may have helped him by their handling of ideas to clarify his own, and to organise them into acceptable literary forms. But it is not possible to point to any French writer, or group of writers, or to French literature as a whole as being a formative influence on Conrad's art.

NOTES

1. G.J. Aubry, Joseph Conrad: Life and Letters, 2 Vols., London 1927.
2. Paul Kirschner, Conrad: The Psychologist as Artist, Edinburgh, 1968.

As Miss Gatch observes, "To Villiers' fellow-symbolists Axel's suicide... was an act expressive of enormous scorn of ordinary life and represented a victory over the two illusions, wealth and carnal love." (34) Axel, like Victory, is marked by strongly dualist elements: Count Auersberg has received his education from a "Rosicrucian adept:" (there were close ties between French Rosicrucianism and mediaeval French dualism), and in his early years he was "surrounded by strange alembics and by ancient tomes of Hermetic and Kabbalistic lore." (35) Axel and Sara de Maupers are repeatedly asked the question, "Acceptes-tu la Lumiere, l'Esperance et la Vie?" (36) and to this triad, of which they can accept only Light, they reply in dramatic negatives. Axel assigns the "business of living" to the lower orders in his lines, "Nous avons détruit, dans non étranges coeurs, l'amour de la vie... Vivre? – les serviteurs faront cela pour nous." (37) The echoes of ideas and expression are clearly evident in Victory: at the least, we may say that Villiers was a kindred spirit to Conrad.

Unfortunately, it is impossible to gain much insight into the mind behind Axel: after the death of Villiers, his family and aristocratic friends carried out a salvage operation on his reputation, the result of which was an official biography (38) in which he is made to seem the most orthodox and uninteresting of men. The care taken by his biographer, du Pontavice de Heussey, to assert (against the evidence of Axel) Villier's spotless Catholic faith amounts to deliberate concealment of the fact that he underwent a period of deep interest in heretical philosophy which lent a mystical colouring to his pessimism. In his Sardonic Tales (39) a collection of stories equating love with death and exemplifying the fin-de-siecle romantic manner, Villers quotes Goethe's last words ("Light..... light!") below the title of the first tale, "Olympe et Henriette," a story based on Pascal's theory of the relativity of good and evil. In "The Unknown" he writes of the illusion of sensual love: "..... everything on earth is only illusion: and every passion accepted and conceived in sensuality alone soon becomes more bitter than death to those who have given themselves up to it." (40).

It would appear from Axel and Sardonic Tales that Villiers shared with Conrad strongly anticarnal feelings which were related to a broader revulsion against Nature, and that he rationalised these feelings within a markedly dualist world-view. A principal difference in his outlook and

ideas on Conrad's father, Apollo Korzeniowski. Apollo wrote a preface to his translation of "Chatterton" in which he "extolled Vigny's philosophy of life." (28) According to Roman Taborski's *Life of Apollo Korzeniowski*, (29) the preface contained a romantic defence of suicide, the very point against which objections had been made in Catholic France and Poland. De Vigny aimed in his work to combine poetry and philosophy in a manner that interested Apollo Korzeniowski, and perhaps also Conrad; in the preface Vigny wrote to his *Collected Poems* (1837), he claimed that his verses were "the first of their kind in France, in which philosophic thought is clothed in epic or dramatic form." (30) The seeds of Conrad's conception of the role of ideas in literature may therefore possibly be found in Vigny, as also perhaps the germ of his thinking about suicide; but it would be injudicious to emphasise any literary, and especially romantic, influence that might have been passed to Conrad directly from his father. On virtually all such matters Conrad consciously diverged from him.

Finally, Conrad's possible debt to Villiers de l'Isle Adam: a number of critics, following Katherine Haynes Gatch, (31) have pointed to the strong thematic parallels between *Victory* and Villiers's *Axel*, which was published in 1890 and first produced in Paris in 1894. Reviewing the stage production for "The Bookman", Yeats wrote, "Seldom has utmost pessimism found a more magnificent expression." (32). To those who read Conrad's *Victory*, as also a work of "utmost pessimism", the two works are identical in spirit, and there are many similarities of detail.

The manuscript of *Victory* shows (33) that Conrad began by calling his hero Augustus Berg (the phonetic relation of the name is remarkably close to that of *Axel's* hero, Axel Auersberg) and only later changed it to Axel Heyst. Heyst was the son of a baron and philosopher whose nihilism (strongly suggestive of the pessimism which marked the thought of Villiers) led him to instruct his son to practise a life of detachment, and to hold the world and mankind in "full and equable contempt", while Axel Auersberg retreats to his mountain castle for precisely the same reasons, to live a life of contemptuous detachment. Both men were suspected of concealing a "treasure", although the only treasure they have is their solitude, and both fail to attain or retain their ascetic ideals through the intervention of a woman. Both end their lives in self-immolation.

was always attracted by literature which expressed ideas, and occasionally made liberal use of ideas and images from other writers, it cannot be said that they contributed significantly to the formation of his attitudes.

Conrad apparently knew Balzac's work well.(24) Baines believes that he may have learned something of the technique of the time-shift from Balzac: for example, the switches in Amayer's Folly almost exactly parallel those in Le Curé de Tours.(25) But, as is so often the case in attempting to trace technical influences, Baines concludes that "this device.... is too common for it to be possible without concrete evidence to pin it down as an influence." (26) Certainly, the outlook reflected in Balzac's novels make him as different from Conrad as the style of their lives and personalities might suggest.

Conrad was also compared often during his lifetime with Pierre Loti, again chiefly for stylistic reasons. Loti's prose abounds in "Conradese" – "incomprehensible," "Profondeurs cosmiques," "vagues infinies" – that perhaps reveal some similarity of verbal usage; but Loti's novels are empty of all but style beside Conrad's; it must have pained Conrad to have had The Nigger of the Narcissus compared(27) by so usually perceptive a friend as Henry James with Loti's effusions. Of Daudet, on the other hand, Conrad had a high opinion (Hueffer claimed that Amayer's Folly was influenced by Daudet's style. Sometimes one wonders whether there is any French writer who has not been seen as an influence on that book). But, once again, the possibility of influence was purely stylistic.

Conrad's earliest exposure to French literature was through his father's translations of De Vigny and Hugo, and it remains only to examine their possible influence on him before turning to a more likely and important influence from Villiers de l'Isle Adam. It would seem that Conrad's appreciation of Les Travailleurs de la Mer was neither literary nor philosophical – he read it for the same vicarious pleasure in travel and adventure that he got from Captain Marryat and the novels of Fenimore Cooper. It might be said that Conrad's novels produce the sense of uneasiness that has been remarked on in Hugo, but in Conrad there are specific and traceable reasons for that feeling, and his social, political and ethical outlook plainly differed widely from Hugo's. De Vigny, however, may have had some effect on Conrad's views indirectly, through the impact of his

contrary of Turgenev's. This is disputed by Kirschner, who claims that their "general philosophical assumptions can sound strikingly close." (21) He later admits that, despite some possible borrowings, "if Rudin stimulated Conrad's imagination in Lord Jim, the difference in outlook is fundamental," (22) yet he goes on to surmise that Stein's philosophising (in fact so clearly based on Tadeusz Bobrowski's) may owe something to Turgenev's story "Enough", which Conrad read while he was working on the chapter of Lord Jim in which Stein appears.

But "Enough" shows Turgenev as concerned primarily with the artist's view of Nature; he was interested in the aesthetic relationship. Stein (and Conrad), on the other hand, were decidedly not interested in this facet, but solely in the ethical position of man and Nature. Where Turgenev saw in nature life, beauty and goodness Conrad saw death, ugliness and evil. Conrad may have picked up the butterfly image in Lord Jim from Turgenev's "Enough" but he also invented for himself the beetle image in the same passage. There is in Turgenev a deep love of nature, most evident in A Sportsman's Sketches and his autobiographical writings, amounting at times almost to Pantheism, which contrasts completely with Conrad's strange distrust amounting almost to fear.

Also separating him from Conrad is the fact that Turgenev's female characters are almost always stronger, more attractive and more sympathetically drawn than his men – a point of view decidedly alien to Conrad. One feels that Conrad was rather "pushed" into admiring Turgenev, principally by Constance and Edward Garnett (in 1900, Garnett sent his wife's translation of Turgenev stories to Conrad, commenting in his inscription, "Enough" is very like the philosophy of your novels.") (23) and also by Henry James, who had written a preface for a Turgenev translation, and whose critical judgement Conrad valued highly. Because of the Slav background they shared, Conrad and Turgenev were repeatedly compared in terms mutually complimentary. For these reasons, Conrad carefully excepted Turgenev when voicing his dislike of the Russian novelists. Indeed, Turgenev was in some respects more French than Russian. But many of Conrad's remarks against Dostoevsky, for example, nevertheless still might have been applied to Turgenev's writing. In any case, by 1900 Conrad's outlook can be said to have been fully formed, and although he

characters from Anatole France, as Kirschner shows, but he made very different use of them, so that the "influence" of Anatole France on his work was approximately that of Holinshed on Shakespeare.

Conrad also wrote on and professed to admire Turgenev, a writer whose influence may be considered as "French" because of his close literary connections with France and French writers. Turgenev revealed his views on human character in a lecture delivered in 1860 in which he divided men into two basic types who differ by their relation to the idea; he called them the Hamlets and the Don Quixotes. (Conrad felt "vaguely flattered at the name of the immortal knight turning up in connexion with my own folly"(16) when his childhood tutor Pulman called him an incorrigible Don Quixote for wishing to go to sea.) For Turgenev, Don Quixote represented "faith in the truth.... existing outside of the individual... which is attainable only by constant devotion and the power of self-abnegation."(17) Hamlet, on the contrary,"..... is a sceptic, and always ponders about himself; he is ever busy, not with his duty, but with his condition..... he is conscious of his weakness; but even this self-consciousness is power: from it comes his irony, in contrast with the enthusiasm of Don Quixote."(18) Turgenev evidently ranked himself as a Don Quixote (he was obsessed by Cervantes throughout his life – in 1878 he "vowed never to write anything again, and threatened once more to devote himself entirely to a translation of Don Quixote"(19) Conrad, despite his tutor's hasty characterisation, was, in Turgenev's terms, a Hamlet, for he had no belief in the brand of external truth imagined by Turgenev (and Tolstoy), and "of self abnegation" he was exceedingly suspicious: "..... in my opinion, abnegation carried to an extreme... is not only profoundly immoral but dangerous, in that it sharpens the appetite for evil in the malevolent and develops (perhaps unconsciously) that latent tendency towards hypocrisy in the.... let us say benevolent."(2) An example of a "Don Quixote" in Conrad's work is Kurtz in "Heart of Darkness", who is roundly condemned by Marlow/Conrad for his outlook.

The Hamlet-figures in his work (e.g. Lord Jim and Axel Heyst) do indeed fit Turgenev's description; it might be said that in contrasting Jim with Captain Brierly in Lord Jim, for example, Conrad had in mind their superficial resemblance to each other in Turgenev's terms. But despite his interest in one of Turgenev's types, Conrad's outlook was nevertheless almost the

the litterateur, the lie to Walpole amounts only to a repudiation of Flaubertian influence. Although many critics have claimed to perceive "undeniable similarities between Madame Bovary and Almayer's Folly in choice of subject and treatment,"(12) these seem to me less important in comparison with the multitude of differences between the two works.

Certainly, Conrad found Flaubert a congenial writer in many respects, and it is probably that he acquired from the French Realists (though not solely from Flaubert) and Naturalists the technical equipment of narrative exposition, and perhaps also his point of view, of ironic detachment from the fate of his characters. But these debts are of a technical and aesthetic order. His preference for La Tentation de Saint Antoine over Madame Bovary indicates his greater interest in a work of a mystical nature whose central theme is asceticism and the perception of evil. One of the sages whom St. Antoine visits with Hilarion to learn the secrets of Creation holds the view that, "The darkness having advanced as far as his kingdom, God drew from his essence a virtue that produced the first man... But the demons of darkness stole a part of man from Him, and that part is the soul."(13) In such mystical dualism lay the attraction of Flaubert for Conrad.

One notices similarities between Captain Anthony of Chance and Flaubert's Saint Antoine, and Flaubert's themes are echoed in Victory, but this is not to say that Conrad collected his most deeply felt views from Flaubert.

A number of other, lesser influences from French literature are discernible. Conrad greatly admired the novels of Anatole France, and he was obviously sympathetic to that writer's scepticism, although in his review of Crainquebille he regretted that the novelist was "something of a Socialist", and thus seemed to "depart from his sceptical philosophy"/"(14) Conrad went on in the same review to make clear by comparison his own scepticism: "M. Anatole France is humane. He is also human. He may be able to discard his philosophy; to forget that the evils are many and the remedies are few, that there is no universal panacea, that fatality is invincible, that there is an implacable menace of death in the humanitarian idea. He may forget all that because love is stronger than truth."(15) The heavy irony of the last sentence shows the distance Conrad felt between his own and Anatole France's outlook. Conrad did lift whole paragraphs and even the bones of

excluded by virtue of their superiority. The difference between these passages from Conrad and Maupassant, in the scope of their views on isolation is the difference between the Camus of L'Etranger and the Colin Wilson of The Outsider. To say that the former is derivative from the latter is hardly credible. Kirschner, I think, amply provides his case for a stylistic influence on Conrad from Maupassant, but fails to show any derivation of outlook or close similarity.

Of Flaubert's influence on Conrad, Hueffer wrote, "Our chief masters in style were Flaubert and Maupassant: Flaubert in the greater degree, Maupassant in the less." (8) H.-D. Davray, after a visit to Conrad, reported: "He cited passages with a sureness that showed an intimate knowledge of.... Flaubert." (9) Hugh Walpole early pointed out the alleged influence of Madame Bovary on Conrad's early works, but Conrad, who always denied this, replied to Walpole: "You say that I have been under the formative influence of Madame Bovary. In fact, I read it only after finishing Almayer's Folly, as I did all other works of Flaubert, and anyhow, my Flaubert is the Flaubert of St. Antoine and Education Sentimentale and that only from the point of view of the rendering of concrete things and visual impressions. I thought him marvellous in that respect. I don't think I learned anything from him. What he did for me was to open my eyes and arouse my emulation. One can learn something from Balzac, but what could one learn from Flaubert? He compels admiration, – about the greatest service one artist can render to another." (10)

It seems to me that Conrad's denial of Flaubertian influence has not been taken seriously enough; instead, the unimportant white lie has been seized on by several Conradian scholars who quote the letter Conrad wrote to Marguerite Poradowska in 1892 while he was working on Almayer's Folly, in which Conrad says that he had "reread Madame Bovary with respectful admiration", adding, "There you have a man with enough creative imagination for two realists. There are few authors so creative as he. One never questions of a moment either his characters or his episodes; one would doubt rather one's own existence." (11) It seems unlikely that Conrad would have forgotten, or even bothered to lie about, reading Madame Bovary if he had felt its influence while writing Almayer's Folly; assuming that he wrote genuinely to Mme. Poradowska and was not merely playing

therapy" by performing some usually manual task in order to preserve their sanity or their moral balance, in much the same way as Jane Austen's heroines must, at moments of great crisis, retire alone to their rooms for periods of reflection.)

It is not my purpose here to trace in any detail the stylistic influence of French writers on Conrad. Paul Kirschner's book has done that, although sometimes with rather strained parallels. It will be enough here to indicate broadly Conrad's interest in certain French stylists before looking at the ideas of life these writers held.

Conrad seems to have been most strongly attracted by the style of De Maupassant, but he also found in him a wry, ironic humour verging on the grotesque, and the two writers shared an interest in the "idée fixe". Maupassant's "L'Épreuve", "La Ficelle," and "Madame Hermet" are studies of fixed ideas – their central characters are obsessed by single ideas as are the protagonists of Conrad's Nostromo and Lord Jim. Maupassant wrote, "Fixed ideas have the gnawing tenacity of incurable diseases";(4) both he and Conrad in their works dissected and examined such obsessions as if they were tumours. Nevertheless, their conclusions were very different. Kirschner believes, for example, that Conrad's notions of isolation may derive from reading De Maupassant, but he fails to notice the essential differences in the passages he quotes as parallel:(5) in "L'Inutile Beauté", Maupassant has Roger de Salins say, "Thought, hatched and developed by a miracle of the brain cells of our head, all powerless, ignorant and confused as it is and will remain, makes of all us intellectuals eternal and wretched exiles on this earth."(6) Beside this Kirschner places a passage from one of Conrad's letters to Marguerite Poradowska (an unfair choice to begin with for most of Conrad's letters to her are marked by a self-conscious literary posturing): "It is the price one pays for the devilish and divine privilege of thought; so that in this life it is only the elect who are convicts – a glorious band which comprehends and groans but which treads the earth amidst a multitude of phantoms..."(7) Conrad is here expressing, although rather artificially, an idea that was central to his view of life; it is a purely gnostic idea, of a captive "elect" who suffer for their lack of human illusions. Roger de Salin's words, on the other hand, imply no idea of ethical order, but merely express in romantic terms the frustration felt by intellectuals at being

he left no record of this.

Conrad had a lifelong addiction to tales of travel and adventure, but on his early voyages abroad French ships to the West Indies and South America he may have tried to improve his French by reading some more consciously literary works. His later references to Balzac, Daudet, Anatole France, Maupassant and Flaubert, for example, suggest that he had read them critically during the years he had spent at sea, attending as much or more to points of style than to the stories told. During the five years he was engaged on the composition of his first novel, Almayer's Folly (1889 to 1894), Conrad was absorbed with problems of literary style, and it seems reasonable to assume that much of his reading of French masters of technique took place then.

He also read widely, if not very deeply, in English literature while at sea, but in the English novelists he did not find what he wanted: "The national English novelist seldom regards his work – the exercise of his Art – as an achievement of active life by which he will produce certain definite effects upon the emotions of his readers, but simply as an instinctive, often unreasoned, outpouring of his own emotions. He does not go about building up his book with a precise intention and a steady mind. It never occurs to him that a book is a deed, that the writing of it is an enterprise as much as the conquest of a colony. He has no such clear conception of his craft." (3)

It was precisely the "clear conception of..... craft" in French novelists that attracted Conrad; moreover, the contemporary French attitude towards literary production was in keeping with Conrad's own philosophy of work. The French writers he most admired were men who did not rely on occasional bursts of inspiration, but sat down day after day Trollope-like to compose and refine their prose. In the eleven years between the time Conrad joined an English ship and started writing Almayer's Folly, he completely adopted his uncle Tadeusz Bobrowski's rather Calvinistic ethic of work. In his career, he doggedly studied for and sat successive examinations through to his Master's Certificate. By the time he set out to write, he had formed the idea that hard work was not only necessary, but also in some way a purifying corrective of falsity and illusion. (A remarkable number of Conrad's characters must occasionally undergo "occupational

"FRENCH LITERARY INFLUENCES ON JOSEPH CONRAD"

Dr. Leighton Pratt

Conrad scholars have grown used to looking for influences on his work in his Polish background, or his sea-faring years, or through contemporary English writers – and friends – such as Ford Madox Hueffer and Henry James. These influences have been amply documented in recent years

The once-fashionable area of possible influence from French sources, mined extensively by his first biographer, Jean Aubry(1) in the 1920's, has been ignored in recent criticism. With the notable exception of an important French-oriented study by Paul Kirschner(2) as long ago as 1968, the French side of Conrad's art has been allowed to lie fallow. And yet, no serious attempt that I know of, has been made to collect together, document, and assess, possible French literary influences on Conrad. We know from Kirschner of instances of direct borrowings, (some would say plagiarism in translation) from several French writers, and of their stylistic influence, but of the larger possible influence on his outlook we have little scholarly work that is not simply impressionistic.

Conrad left Poland for Marseilles when he was seventeen years of age. French was his first foreign language; it was not until he was twenty one that he began using English, as a crewman aboard an English vessel. The four year immersion in French life might be taken to correspond with his "university years", and we should seriously ask whether the literary side of that culture did not quite naturally have a formative influence upon him.

It is unlikely that Conrad read widely in French between 1874 and 1878; as a young apprentice seaman he would not have had the leisure time nor indeed perhaps the energy, and his accounts of the period indicate that his attention was wholly concentrated on gaining practical experience. However, it is probably that at the Café Bodoul, or at the "Bohemian" cafe, both of which he patronised in Marseilles, he heard poets reading from their works: members of the "Cercle Artistique" made a point of reading their poetry in the cafes of the port. It is also likely that he read some newly published books as a result of having heard them discussed by his acquaintances, but

CONTENTS

"French Literary Influences on Joseph Conrad"	7
Dr. Leighton Pratt	
"Speech Community: A Critique of Labo's Definition"	21
Dr. Darwish A-Amadidhi	
"The Image of the City In American Drama"	39
Mahmoud F. Al-Shetawi (University of Qatar)	

10. Typescripts and accompanying materials (whether or not accepted for publication) will not be returned to the authors.
11. Opinions expressed in an article are those of the author and do not necessarily represent the views of the Editorial Board.
12. Order of articles published within each issue of the Bulletin is based on technical considerations and bears no relation either to their relative importance or to the author's academic status.
13. All Correspondence should be addressed to the Editor.

Professor Fathalla Kholeif
Chairman of the Editorial Board
University of Qatar
P. O. Box 2713
Doha, State of Qatar
Arabian Gulf

PUBLICATION OF RESEARCH IN THE BULLETIN OF THE FACULTY OF HUMANITIES

1. The Editorial Board invites contributions based on research within the areas covered by the Bulletin of The Faculty of Humanities. Articles on topics relating to the Gulf and the Arabian Peninsula are particularly welcome, but the results of research in other fields of specialization may also qualify for acceptance.
2. To be accepted an article must fulfil the normal requirements for contributions to learning. (e.g. sound knowledge, accuracy, originality) and include full references to sources and other material used. Articles containing descriptive work only will not be accepted. Footnotes and other annotations and references must follow international rules.
3. Contributions which have already appeared in print are not acceptable. After an article has been approved for publication in the Bulletin, the author is required to sign an undertaking not to publish it elsewhere.
4. The Bulletin is open to contributors not only from the University of Qatar but also from universities and institutions of higher learning in other countries. Articles should normally be written either in Arabic or in English.
5. Articles should be typed in double spacing and submitted in two copies. The length of an article should not exceed thirty quarto (27 by 21 cm) or twenty-five foolscap (32 by 21 cm) pages (= about 10,000 words) and not be less than fifteen pages of similar dimensions.
6. Diagrams, figures and maps should be drawn in Indian ink on transparent or glossy paper of the same size or less than a page of the Bulletin. Photographs should be clear and printed on glossy paper no larger than postcard size.
7. The author of an article published in the Bulletin will receive twenty offprints, together with an honorarium fixed by the University of Qatar.
8. An Article approved for publication may not necessarily appear in the issue of the Bulletin next following.
9. Contributions are considered by assessors from the University of Qatar or elsewhere, and in each case the assessor's verdict is binding and final. The author's and the assessor's identities will not be disclosed.

The Bulletin is issued annually by the Faculty of Humanities and
Social Sciences, University of Qatar.

EDITORIAL BOARD

Professor Fathalla Kholeif

Chairman of Editorial Board

Professor Abdel Aziz Matar

Head, Department of Arabic

Dr. Leighton Pratt

*Head, Department of English and Modern
European Languages*

Dr. Ali Al-Kubaisi

Lecturer, Department of Arabic



UNIVERSITY OF QATAR

**BULLETIN
OF THE
FACULTY OF HUMANITIES
AND SOCIAL SCIENCES**

VOLUME 14

1991

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية
٣٩٥ لسنة ١٩٩١ م

طبع بمطابع مؤسسة المعهد
الدوحة - قطر



UNIVERSITY OF QATAR

**BULLETIN
OF THE
FACULTY OF HUMANITIES
AND SOCIAL SCIENCES**

VOLUME 14

1991